

CREAȚIE ȘI RĂSCUMPĂRARE

VOLUMUL AL TREILEA
din *COLECȚIA LUCRĂRILOR* lui

GEORGES FLOROVSKY
Profesor Emerit de Istoria Bisericii
Universitatea Harvard

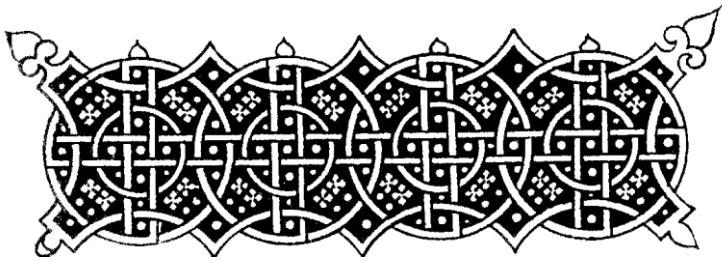
Editor general
RICHARD S. HAUGH
Cărturar în vizită la
Școala Teologică Andover Newton



Editura
Apa Vieții 2015

DESPRE COLECȚIA LUCRĂRILOR

Părintele Florovski a fost foarte interesat de această *colecție de lucrări*. Până înainte de moartea sa, el a continuat să acorde multă atenție unor materiale variate. Acestea includ sugestii pentru structurarea volumelor, schimbări în anumite texte, noi materiale, materiale aduse la zi, note, revizuirii, sugestii pentru revizuirii, o bibliografie adusă la zi și câteva materiale pentru noua structură a cărții despre Părinții Bizantini. A fost acordat un timp substanțial extinderii implementării sugestiilor și instrucțiunilor sale. Unele lucrări vor fi incluse în volumul final, un volum care conține un index la toate Colecția Cărilor Părintelui Florovski, apendice, note, o bibliografie și amestecurile survenite. A publica această *Colecție a cărților* în engleză a implicat traducerea publicisticii sale din câteva limbi inclusiv rusă, bulgară, cehă, sârbă, germană și franceză.



DUMNEZEU A CREAT OMUL CREATOR

Prezenta lucrare este un valoros volum de articole și studii patristice grupate pe o singură temă: cea a creației. Nu am putea înțelege coordonatele pământești ale creației dacă nu am avea cărturari școliți al marile universități ale lumii care să poată da cel puțin un răspuns la majoritatea semnelor de întrebare pe care marea majoritate a credincioșilor Bisericii Ortodoxe și cei din ale medii seculare și le ridică vrând nevrând văzând impunătoarea frumusețe a lumii ce ne înconjoară. Dacă Dumnezeu este creatorul universului, El este și creatorul lumii nevăzute spre care nădăjduim că vom merge după ceasul morții, către „Împărăția Cerului care este gătită de la întemeierea lumii.” Creația este amplă și plină de necunoscut. În ea științele naturale își pot dezvolta câmpul de acțiune. Se afirmă prin cuvintele viziunii profetului Iezechiel și în special prin ultimul articol din prezentul volum că învierea morților v-a fi o nouă creație a omului. În acest sens se folosește exemplul viziunii oaselor uscate și a bobului de grâu care aruncat în pământ putrezește pentru ca să poată să învie din nou însutit. Spre deosebire de alte filosofii pantesite, există o distincție clară între între firea necreată a lui Dumnezeu și firea creată a lumii. Toată firea creată există prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Creația are un caracter contingent. Creația

există fiindcă a voit Dumnezeu să existe și este susținută să existe prin puterea lui Dumnezeu.¹

Nimicul este contrariul creației. „Lumea creată nu este o necesitate.” Ea trebuie privită ca un dar al lui Dumnezeu făcut oamenilor. Caracterul de dar al lumii se poate distinge din faptul că lumea este frumoasă. Dumnezeu voiește veselia și bucuria creației, ea nu este o lipsă ci un preaplin al iubirii divine. Acest lucru îl evidențiază și Sfântul Maxim Mărturisitorul în referatele sale patristice. Creația mai are și un caracter iconic prin care plecând de la cele sensibile ne îndreptăm spre Ceva și spre un Cineva, un arhetip de dincolo de această dimenisune. Prin acest caracter iconic se desfășoară dialogul între această creație și Dumnezeu. Creația este immanentă. Ea poate devenii un idol în momentul în care prin ea nu se mai vede ceea ce este dincolo de ea: Dumnezeu. Prin creație noi putem găsi o sursă inepuizabilă de înduhovnicire, fiind plină de rațiuni duhovnicești. Rațiunile lucrurilor sunt și ele cuprinse în creație. „Pentru care pricină a creat Dumnezeu, cercetează! Dar cum și de cum, de curând nu căuta! Căci acesta nu este lucru care să poată cădea sub mintea ta. Fiindcă cele dumnezeiești, unele sunt cu puțință de înțeles, altele nu pot fi cuprinse de oameni. Căci vederea fără frâu poate să împingă pe cineva în prăpăstii.”²

Este greu de înțeles cum Dumnezeu crează dintr-o dată și „este de prisos să ne întrebăm de ce a dus în existență Dumnezeu creația. Creația este produsul unui sfat creat al lui Dumnezeu. Dumnezeu care este veșnic crează atunci când vrea El fără să fie dator cu explicații nimănui. Creația nu este ciclică după cum afirmau filosofiile eleniste, ci are un început și un sfârșit. Creația apare în timp. Față de creație ne simțim de multeori neputincioși. Acest lucru este un bine fiindcă indică slăbiciunea umană în fața puterii desăvârșite a lui Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare ne spune în *Haxaimeronul* său mai multe lucruri despre creație. Este evident că înțelepciunea cu care a fost

¹ Adrian Nicolae Lemeni, *Sensul eshatologic al creației* (Asab: București, 2004), pp. 166-179.

² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 216.

creată lumea ne scapă tuturor oamenilor care ne naștem din pânțele femeiesc. Existența unui sfârșit și al unui început al lumii demonstrează că materia nu este coeternă cu Dumnezeu. Dumnezeu nu este un orânduitor al materiei ci este chiar Creatorul ei. Devine clar că v-a exista și o transfigurare finală a lumii:

„Hristos v-a reînnoi cerul și pământul
Prin El toate creaturile vor fi eliberate
Și se vor bucura cu noi
Domnul bunătății Își cunoaște fiii
Reînnoindu-le lor hrana.”³



³ Sfântul Efrem Sirul, *Imnele paradisului*.



INTRODUCERE

Valea umbrelor și a morții⁴

“O, voi oase uscate”... Iezechil 37

O viziune măreață a fost oferită profetului Iezechil. Prin mâna Domnului profetului Iezechil a fost dus în valea morții, o vale a disperării și părăsirii. Nu era nimic viu acolo. Nu erau decât oase uscate și acestea extrem de uscate. Aceasta a fost tot ceea ce a rămas din cei care au trăit odată. Viața a trecut. S-a pus o întrebare profetului: “pot oare aceste oase să trăiască din nou?” Răspunsul uman la această întrebare ar fi un nu evident. Ceea ce este mort odată este mort pentru totdeauna. Viața nu poate ieși din praf și cenușă. “Căci noi trebuie să murim la fel cum apa a căzut pe pământ și nu mai poate fi adunată din nou” (2 Samuel 14:14). Moartea este un sfârșit ultim, o frustrare completă a tuturor nădejdlor și prospectelor umane. Moartea vine din păcat, din Căderea originală. Nu a fost instituită de Dumnezeu. Moartea umană nu a aparținut ordinii dumnezeiești a creației. Nu era natural și normal pentru om să moară. Este o înstrăinare anormală de la Dumnezeu care este făcătorul și Maestrul omului – chiar moartea

Quarterly,” Vol. I, No. 3-4 (1953), 4-8. „Valea umbrelor și a morții,” la origine o predică a apărut ca și editorial sub titlul „O voi oase uscate” în *St. Vladimir’s Seminary*. Retipărit cu permisiune.

fizică; separația sufletului de trup. Mortalitatea omului sunt stigmele sau “rănile” păcatului (Romani 6:23).

Mulți creștini din zilele de astăzi au pierdut această concepție biblică a morții și a mortalității și privesc moartea ca și pe o eliberare, o eliberare a unui suflet nemuritor afară din legătura trupului. Indiferent cât de larg răspândită ar fi această concepție a morții, ea este străină Scripturilor. De fapt este o concepție greacă, păgână. Moartea nu este o eliberare, ea este o catastrofă. “Moartea este cu adevărat o taină: din moment ce sufletul este separat violent de trup, de compoziția și conexiunea naturală, prin voința lui Dumnezeu. O minune! Cum ne-am făcut robi stricăciunii și cum ne-am înjugat cu moartea?” (Sfântul Ioan Damaschin în “Slujba înmormântării”). Un om mort nu mai este om. Aici omul este un duh netrupesc. Trupul și sufletul aparțin unul altuia și separația lor este o decompoziție a ființei umane. Un suflet descarnat este o fantomă. Un trup neînsuflețit este un cadavru. “Căci în moarte nu mai există pomenirea Ta și în morminte cine Îți v-a da Ție mărire?” (Psalmul 6:5). Sau din nou “Îți vei arăta Tu minunile Tale celor morți? Se vor ridica morții și te vor lăuda pe Ține? V-a fi bunătatea Ta arătată în mormânt? Sau credințioșia Ta în stricăciune? Se vor cunoaște minunile Tale în întuneric? Se v-a cunoaște oare dreptatea Ta în pământul uitării?” (Psalm 88: 10-12). Psalmistul era deplin de sigur: “iar ei sunt tăiați de la mâna Ta” (v. 5). Moartea este lipsită de nădejdi. Astfel singurul răspuns rezonabil care poate fi oferit, din punctul de vedere uman, interogației despre oasele uscate este: nu, oasele uscate nu vor mai trăi din nou.

Replica dumnezeiască a fost foarte diferită de aceasta. Nu era doar un răspuns în cuvinte, ci o faptă măreață a lui Dumnezeu. Chiar și cuvântul lui Dumnezeu este creativ: “căci El a zis și s-au făcut; El a poruncit și toate s-au îndeplinit” (Psalmul 33:9). Acum Dumnezeu vorbește și acționează din nou. El își trimite Duhul și reînnoiește fața pământului (Psalmul 104: 30). Duhul lui Dumnezeu este Dăătorul Vieții. Profetul a putut fi martorul unei restaurări minunate. Prin puterea lui Dumnezeu oasele uscate au fost unite

din nou și legate și formate și acoperite cu carne vie și suflarea vieții a venit din nou în trupuri. Ele s-au ridicat din nou cu putere deplină “o adunare cu adevărat măreață.” Viața a venit din nou, moartea a fost înfrântă. Explicația acestei viziuni vine dimpreună cu înseși viziunea. Acele oase au fost casa lui Israel, poporul ales, obstinat, răzvrătit, îndărătnic și totuși poporul lui Dumnezeu. Acest popor a fost mort prin păcatele și apostazia lui și a căzut în mizeria din care a fost făcut, a fost respins și înfrânt, și-a pierdut mărirea, libertatea și puterea. Israel poporul iubirii lui Dumnezeu, poporul adoptat de El. Dumnezeu îl scoate din valea morții și a umbrelor din nou în pășunile verzi, afară din cursele morții și a multor ape, afară dintr-o cursă îngrozitoare, afară dintr-o mizerie uleioasă.

Profeția a fost împlinită. Mântuirea promisă a venit într-o zi. Răscumpărătorul promis a venit într-o zi. Izbăvitorul sau Mesia cel promis, a venit la plinirea vremii și numele Lui a fost Iisus: “căci El își v-a mântui poporul de fărădelegile Lui” (Matei 1: 21). El a fost “o lumină care luminează popoarele și mărirea a poporului Său Israel.”

Atunci s-a întâmplat ceva incredibil și paradoxal. El a nu a fost recunoscut și primit, a fost condamnat și dat morții ca și un profet fals, chiar ca și un înșelător și un “mincinos.” Aceasta deoarece concepția carnală a răscumpărării ținută de oameni a fost foarte diferită de ceea ce intenționa Dumnezeu în planul Său. În loc de un puternic prinț pământesc ca cel pe care îl așteptau evreii, Iisus din Nazaret a venit “blând și smerit cu inima.” Regele cerului, însuși Regele Regilor a venit jos în chipul unui Slujitor. Nu ca să domine, ci să-i slujească “pe toți cei ce muncesc și sunt osteniți” și să le ofere odihnă veșnică. În loc de a oferi independență politică și libertate, El a adus oamenilor Săi promisiunea mântuirii, Evanghelia vieții veșnice. În loc de eliberare politică El a adus libertate față de păcat, iertarea păcatelor și viață veșnică. El a venit la ai Săi și nu a fost „primit.” A fost condamnat la moarte, la o moarte rușinoasă și “a fost numărat cu cei fără de lege.” Viața condamnată la moarte,

viața dumnezeiască condamnată la moarte de oameni – aceasta este taina crucificării.

Dumnezeu a acționat încă odată. “El a fost izbăvit încă odată de sfatul lui Dumnezeu și de preștiința Sa. A fost luat și omorât prin crucificare de niște mâini netrebnice, pe care și Dumnezeu l-a ridicat, pierzând legăturile morții, căci nu era posibil ca El să fie ținut de ele” (Fapte 2: 23-24, cuvintele Sfântului Petru). Încă odată, viața a ieșit din mormânt. Hristos a înviat, El a ieșit din mormântul Său la fel ca un mire care iese din camera Sa. Dimpreună cu El tot neamul omenesc a fost ridicat. El este primul fruct al celor care au adormit și trebuie să-l urmeze la rândul lor (I Corinteni 15: 20, 23). “Căci l-a fel cum păcatul a domnit în moarte pentru ca astfel harul să domnească prin dreptate în spre viața veșnică prin Iisus Hristos Domnul nostru” (Romani 5: 21).

Profeția lui Iezechil este citită în Biserica Ortodoxă la Utrenia Sâmbetei celei mari, la înălțatoarea slujbă la care credincioșii sunt invitați să vegheze la mormântul Domnului, la acel mormânt sfânt și sacru din care viața a izbucnit abundent pentru toată creația. În minunatele imnuri și ode, numite pentru acele zile, “*ecomia*” – una din cele mai prețioase creații a poeziei devoționale – această taină excepțională este pictată și venerată: viața este pusă în mormânt, viața a ieșit din mormânt. “Căci iată cel care a locuit în înălțime este numărat cu cei morți și este pus într-un mormânt strâmt” (Canonul, oda 8, irmosul). Credincioși sunt chemați să contemple și să adore această taină a mormântului purtător și aducător de viață. Totuși, vechea profeție rămâne o profeție sau mai bine spus o profeție și o mărturie. Viața a ieșit din mormânt, dar plinătatea morții trebuie să vină. Neamul omenesc, chiar și cei mântuiți, chiar și Biserica se află încă în valea morții și a umbrelor.

Casa noului Israel al lui Dumnezeu este foarte mult asemănătoare cu oasele uscate. Există atât de puțină viață în toți dintre noi. Calea istorică a omului este încă tragică și nesigură. Toți dintre noi am fost în ultimii ani trași înapoi în valea morții. Oricine dintre noi care a trebuit să umble vreodată pe ruinele unor orașe

oarecând înfloritoare realizează această putere teribilă a morții și distrugerii. Omul încă mai răspândește moarte, dezolare și distrugere. Ne-am putea aștepta la niște lucruri și mai rele ca să vină. Rădăcina morții este păcatul. Nici o mirare că mai există încă în multe cercuri diverse, o înțelegere crescândă a seriozității păcatului. Vechea zicală a lui Augustin încă își mai găsește noi ecouri în sufletul uman: *nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum*, “nu ve-ți înțelege niciodată gravitatea păcatului.” Într-adevăr, puterea morții a fost frântă. Hristos a înviat. “Prințul vieții care a murit domnește veșnic.” Duhul lui Dumnezeu, Mângâietorul, Dătătorul de viață a fost trimis pe pământ ca să pecetluiască victoria lui Hristos care locuiește în Biserică de la Cincizecime. Darul vieții, al vieții celei adevărate a fost dat oamenilor și este oferit lor constant, abundent și crescător. A fost dat, dar nu a fost întotdeauna “primit.” Pentru ca să fim cu adevărat aprinși trebuie să depășim dorințele cărnii, “să lepădam toate grijile lumesti.” Mândria și prejudiciul, ura și egoismul, complacerea de sine și renunțarea la sine. Numai așa se poate aprinde Duhul. Dumnezeu bate perpetuu la inimile umane, dar omul este cel care trebuie să-i deschidă.

Dumnezeu nu pătrunde niciodată prin violență. El respectă, după fraza Sfântului Irineu de Lyon, “legea antică a libertății umane,” care a fost mai demult creată de El. Fără El, fără Hristos, omul nu poate face nimic. Totuși, există un lucru care poate fi făcut numai de om – este să răspundă chemării și să-L „primească” pe Hristos. Acest lucru nu îl reușesc prea mulți.

Trăim vremuri nervoase și aspre. Înțelesul securității a fost pierdut cu multă vreme în urmă. Se pare că civilizația noastră tradițională ar putea cădea și frânge în bucăți. Sensul direcției este confuz. Nu există nici o cale de ieșire din această situație și din acest impas decât dacă are loc o schimbare radicală. *Decât numai...* În limbaj creștin s-ar citi – decât numai dacă ne pocăim și cerem darul pocăinței... viața este oferită abundent tuturor oamenilor și totuși suntem morți. „Pocăiți-vă și întoarceți-vă de la toate fărădelegile...”

Viața este abundentă față de toți oamenii și totuși suntem morți. „Pocăiți-vă și vă întoarceți de la toate păcatele; astfel încât păcatul să nu devină ruina voastră. Lepădați toate păcatele, căci a-ți păcătuit cu toții; și faceți-vă o nouă inimă și un nou duh: fiindcă a-ți păcătuit și de aceia mori o, tu casă a lui Israel! Căci Eu nu găsesc nici o plăcere în moartea celui care moare zice Domnul Dumnezeu: prin urmare întoarceți-vă și veți trăi” (Iezechil 18: 30-32).

Există două căi. „Iată am pus înaintea voastră viața și moartea, binele și răul... Cerul și pământul le iau astăzi ca martori împotriva voastră: v-am pus în față viața și moartea, binecuvântarea și blestemul. Alege viața, ca să trăiești, tu și urmașii tăi! (Deuteronom 30: 15, 19).

Haide-ți să alegem viața... mai întâi trebuie să ne dedicăm viața lui Dumnezeu și să-l „primim” sau să-L acceptăm pe El ca și pe singurul Domn și Stăpân și aceasta să o facem nu numai în duhul unei ascultării formale, ci în duhul iubirii. Căci El este mai mult decât Domnul nostru, El este Tatăl nostru. A-l iubi înseamnă de asemenea a-L asculta, a face din țelul Lui țelul nostru. „Prin urmare nu vă voi mai numii pe voi slujitori; căci slujitorul nu știe ce face stăpânul său: de acea vă numesc pe voi prieteni; căci toate lucrurile pe care le-am auzit de la Tatăl vi le-am făcut cunoscute și vouă (Ioan 15-15).

Domnul ne-a lăsat nouă propria Sa lucrare pentru a fi dusă mai departe și împlinită. Ceea ce trebuie să facem noi este să pătrundem în înseși Duhul lucrării Sale de răscumpărare. Ni s-a dat puterea de a face acest lucru. Ni s-a dat puterea de a fi fii lui Dumnezeu. Chiar și fiului risipitor nu i s-a permis să-și piardă privilegiul nașterii și de a fi numărat printre moștenitori. Mai mult decât atât suntem membrii lui Hristos, biserica, care este trupul Său. Viața lui s-a sălășluit în noi prin Duhul Sfânt.

Astfel, în al doilea rând trebuie să ne apropiem unul de altul și să căutăm în toate zilele vieții noastre acea unitate care a fost în mintea Domnului, înainte de patimă și cruce: ca toți să fie una – în credință și iubire – una – în El.

Și la ora actuală creștinii sunt încă împărțiți. Există mult prea multă vrajbă și conflicte chiar și între aceia care pretind că sunt hristoși, aceasta este datoria legământului comun, aceasta este cea mai urgentă datorie a zilei. În mod sigur destinul ultim al omului nu se decide pe câmpul de bătaie și nici de deliberațiile celor deștepți. Destinul omului se hotărăște în inima sa. Vor fi ei închiși chiar și la chemarea Tatălui? Va vrea omul să deschidă poarta chiar și la chemarea Tatălui celui ceresc? Sau v-a reușii omul să deschidă ca și răspuns la chemarea iubirii lui Dumnezeu?

Chiar și în zilele noastre mohorâte există semne de nădejde. Nu numai că există „întuneric la amiază,” dar și lumini în întuneric. Există o căutare crescândă a unității. Adevărata unire se găsește numai în Adevăr, în plinătatea Adevărului. „Fie ca schismele să înceteze din Biserică. Opriți revoltele națiunilor și distrugeți cu putere, prin puterea Duhului Sfânt, toate răbufnirile eretice” (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare). Viața este oferită din belșug.

Trebuie să veghem să nu pierdem ziua cercetării noastre, la fel cum vechiul Israel și-a pierdut-o pe a sa. „Ierusalime, Ierusalime care omori pe prooroci și cu pietre ucizi pe cei trimiși la tine, de câte ori am voit să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, *dar nu a-ți voit.*” Fie să alegem viața, în cunoașterea Tatălui și a propriului Său fiu, Domnul nostru în puterea Duhului Sânt. Atunci mărirea crucii și a învierii se v-a descoperii în viețile noastre. Măreața profeție a celor din vechime se v-a descoperii din nou ca fiind adevărată. „De aceea, profetește și zi: „Așa grăiește Domnul: Iată, Eu voi deschide mormintele voastre și vă voi scoate afară din mormintele voastre și vă voi duce pe pământul lui Israel. Și duhul Meu îl voi pune întru voi și veți învia; iar Eu vă voi așeza în țara voastră și veți cunoaște că Eu sunt Domnul; Eu am grăit, Eu o voi face! zice Domnul.” (Iezechil, 37: 12, 14).



METODOLOGIE

Revelație, Filosofie și Teologie⁵

I

Există două aspecte ale cunoașterii religioase: *revelația și experiența*. Revelația este vocea lui Dumnezeu care vorbește omului. Omul aude vocea lui Dumnezeu, o ascultă, primește Cuvântul lui Dumnezeu și îl înțelege. Tocmai pentru acest motiv Dumnezeu vorbește: pentru ca omul să-L audă. Prin revelație în sensul adevărat, înțelegem tocmai acest *cuvânt* al lui Dumnezeu ca și cum ar fi auzit. Sfintele Scripturi sunt însemnarea ascunsă a limbajului omului. Destul de potrivit primii exegeți creștini sau văzut în Vechiul Testament o anticipare a prototipului venirii întrupării lui Dumnezeu. Deja în Vechiul Testament Cuvântul lui Dumnezeu devine uman. Dumnezeu vorbește omului în limbajul Său. Aceasta constituie acel autentic antropomorfism al Revelației. Totuși, acest antropomorfism nu este o simplă acomodare. Limbajul uman nu reduce în nici un fel caracterul absolut al revelației și nici limitele puterii Cuvântului lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu poate fi exprimat precis și adecvat în limbajul omului. Tocmai pentru acest motiv omul este capabil să îl

⁵ Acest articol a apărut original ca și „Offenbarung Philosophie und Theologie” în *Zwischen den Zeiten*, Heft 6 (München, 1931). Tipărit cu permisiunea autorului și tradus din limba germană de Richard Haugh.

perceapă pe Dumnezeu și de a primii și păstra cuvântul lui Dumnezeu. Omul este capabil să-L audă pe Dumnezeu, să-L cuprindă, să primească și să păstreze Cuvântul lui Dumnezeu. În orice caz, Sfintele Scripturi ne vorbesc nu numai de Dumnezeu ci și de om. Mai departe, însuși Dumnezeu vorbește în Revelație nu numai despre Sine ci și despre om. Astfel, revelația istorică se împlinește tocmai în apariția Omului-Dumnezeu. Îl înțelegem pe Dumnezeu apropiindu-se și apărând omului. Vedem persoanele umane care se întâlnesc cu Dumnezeu și ascultă cu atenție Cuvântul Lui – și ceea ce este și mai mult, răspund cuvintelor Lui. În scriptură îi auzim vocea lui Dumnezeu răspunzând și arătându-se omului. Nu numai în Vechiul Testament ci și în Noul Testament îl vedem nu numai pe Dumnezeu ci și pe om. Îl înțelegem pe Dumnezeu ca abordându-l și apărându-i omului; vedem persoanele care se întâlnesc și Îi ascultă cu atenție cuvântul Său – și ceea ce este și mai mult Îi răspund cuvintelor Lui. În Scriptură auzim vocea omului, răspunzând în Cuvinte de rugăciune de laudă sau de mulțumire. Ar fi destul să menționăm psalmii. Dumnezeu vrea să-l implice pe om în „conversație.” Dumnezeu se coboară la om – cu scopul de a-l ridica pe om la El. În Scriptură suntem uimiți mai presus de orice de această apropiere intimă a omului de Dumnezeu și a lui Dumnezeu de om. Această sfințire a vieții umane prin prezența lui Dumnezeu, această umbră a pământului cu protecția dumnezeiască. În Scriptură suntem uimiți de înseși faptul *istoriei sfinte*. În scriptură ni se descoperă că istoria devine *sfântă*, că istoria poate fi consacrată și că viața poate fi sfințită. Ca să fim mai siguri, nu numai în înțelesul unei iluminări externe a vieții – ca și una care vine din afară – ci în sensul propriei lui transfigurări. Căci întradevăr, Revelația este împlinită odată cu întemeierea Bisericii și cu pogorârea Duhului Sfânt în lume. Încă din acele vremuri Duhul lui Dumnezeu locuiește în lume. Dintr-o dată se stabilește în lume sursa vieții veșnice. Revelația va fi împlinită odată cu apariția unui cer și a unui pământ nou, cu o transformare cosmică și universală a întregii existențe create. Am putea sugera că revelația este calea lui

Dumnezeu în istorie – putem vedea cum umblă Dumnezeu prin rândurile de oameni. Îl vedem pe Dumnezeu nu numai în maiestatea transcendentă a măririi Sale și în atotputernicia Sa ci și în iubirea cu care se apropie de creație. Dumnezeu ni se descoperă nu numai ca și Domn ci și ca și *Pantocrator* dar mai presus de orice ca și Părinte. Principalul factor este revelația scrisă în istorie, istoria lumii și a creației lui Dumnezeu. Scriptura începe cu creația lumii și se sfârșește cu promisiunea unei alte creații. Se poate sesiza tensiunea dinamică între ambele aceste momente, între primul „*fiat*” dumnezeiesc și de cel care v-a să vină: „Iată fac toate lucrurile noi” [ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα – Apocalipsa 22: 5].

Nu este cazul să tratăm în detaliu întrebările primare ale exegezei Biblice. Totuși, trebuie afirmat necondiționat un singur lucru. Scriptura poate fi văzută dintr-o perspectivă dublă: afară din istorie *sau* ca istorie. În primul caz Biblia este interpretată ca și o carte de simboluri veșnice și sacre. Nu trebuie să le deslușim și să le interpretăm ca și un model în conformitate cu regulile metodei simbolice și alegorice. În Biserica primară aderenții acestei metode alegorice au interpretat Biblia în acest fel. Misticii evului mediu și ai reformei au înțeles Biblia în acest fel. Mulți teologi contemporani înclină și ei în spre o astfel de înțelegere. Biblia le apare ca și un fel de manual de drept, ca și un codex de porunci și rânduieli dumnezeiești, o colecție de texte sau de „pasaje (*loci*) teologice,” ca și o compilație de ilustrații și imagini. Biblia devine o carte suficientă prin sine, carte scrisă pentru nimeni, o carte cu șapte pecetei. Nu trebuie să respingem un astfel de mod de abordare: există un anumit fel de înțelegere în acest fel de interpretare. Totalitatea Duhului scripturistic contrazice o astfel de interpretare; contrazice înțelesul adevărat al Bibliei. Principala greșală a unei astfel de înțelegeri constă în a face abstracție de om. Certitudinea Cuvântului lui Dumnezeu este adevărul veșnic și Dumnezeu vorbește în revelație pentru toate vremurile. Dacă admitem posibilitatea înțelesurilor diferite ale Scripturii și recunoaștem în Scriptură un anumit fel de înțeles lăuntric care se sustrage și este

independent față de timp și istorie, am fi în pericolul de a distruge realismul revelației. Este ca și cum Dumnezeu a vorbit celor care Îl ascultau și căroră le-a vorbit nu L-au înțeles. O astfel de înțelegere reduce istoria la o mitologie. În cele din urmă revelația nu este un sistem de cuvinte dumnezeiești ci un sistem de acțiuni dumnezeiești; tocmai pentru acest motiv este mai presus de orice istorie, istorie sacră și istoria mântuirii [*Heilsgesichte*], istoria legământului lui Dumnezeu cu omul. Numai într-o astfel de perspectivă istorică ni se dezvăluie plinătatea istoriei. Textura scripturii este o textură istorică. Cuvintele lui Dumnezeu sunt întotdeauna și mai presus de orice legate de timp – ele au întotdeauna un înțeles direct. Dumnezeu îi vede înainte lor pe cei cu care vorbește și El vorbește într-un astfel de fel în care El este auzit și înțeles. Căci el vorbește întotdeauna de dragul omului, pentru om. Există un simbolism în scriptură – dar este vorba mai mult de un simbolism profetic decât unul alegoric. Există imagini și alegorii în scriptură, dar în totalitatea ei scriptura nu este imagine și alegorie ci istorie. Trebuie trasă o distincție între simbolism și tipologie. Orișicum tipologia este întotdeauna istorică; este un fel de profeție – atunci când înseși evenimentele profetesc. S-ar mai putea spune că profeția este un simbol – un semn care arată în spre viitor – dar este întotdeauna un simbol care direcționează atenția în spre viitor. Scriptura are o *teleologie* istorică: totul tânjește după un punct istoric limită. În sus în spre *telos*-ul istoric. Pentru acest motiv există acea tensiune atât de mare în Sfintele Scripturi. Vechiul Testament este timpul așteptării mesianice – aceasta este tema de bază a Vechiului Testament. Noul Testament este mai presus de orice istorie – istoria evanghelică a Cuvântului lui Dumnezeu și începutul istoriei Bisericii care este direcționată din nou în spre împlinirea apocaliptică. „Împlinirea” este în general categoria primară a Revelației.

Revelația este Cuvântul lui Dumnezeu și Cuvântul despre Dumnezeu. În orice caz, cuvântul revelației ne este oferit în limbajul nostru uman. În revelație se descoperă și destinul omului.

În orice caz, Cuvântul lui Dumnezeu ne este dat nouă în limbaj uman. Știm asta numai atunci când răsună în receptivitatea, în conștiința noastră transformându-se într-un punct matematic, devenind astfel un „subiect transcendent.” Este tocmai opusul: „un subiect transcendent” nu poate percepe și înțelege vocea lui Dumnezeu. Dumnezeu nu se adresează unui „subiect transcendent” sau unei „conștiințe generale.” „Dumnezeul cel viu,” Dumnezeuul revelației vorbește persoanelor vii, unor subiecții empirici. Fața lui Dumnezeu se descoperă numai unor personalități vii. Cu cât omul vede mai bine și mai deplin fața Domnului, cu atât mai distinctă devine propria Lui față și „chipul lui Dumnezeu” arătat și realizat în sine. Cea mai mare obiectivitate în auzirea și înțelegerea revelației este împlinită prin exercitarea personalității creative, prin creștere duhovnicească, prin transfigurarea personalității, care depășește „înțelepciunea cărnii,” urcând la „măsura staturii plinătății lui Hristos” [εις μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος – Efeseni 4:13). Fără om revelația ar fi imposibilă – fiindcă nu ar fi nimeni și Dumnezeu nu v-a vorbi acolo unde nu este nimeni. Dumnezeu a creat omul pentru ca omul să-i audă cuvintele, să-L primească și să crească în ele și prin ele să devină participator la „viața veșnică.” Căderea omului nu a alterat intenția originală a lui Dumnezeu. Omul nu a pierdut în întregime capacitatea de a-L auzi pe Dumnezeu și de a-L măria. În cele din urmă, dominația și puterea păcatului au încetat. „Cuvântul S-a făcut carne și a locuit între noi... și am văzut mărirea Sa, mărirea ca a unui născut Fiul din Tatăl, plin de har și de adevăr” [Ioan 1:14]. Calea vieții și lumina s-au deschis. Duhul uman a devenit din nou capabil de a-L auzii pe Dumnezeu complet și de a-i primii cuvintele.

II

Dumnezeu a vorbit omului astfel încât el își v-a amintii și rememora cuvintele Lui. Nu putem ține numai cuvintele lui Dumnezeu în memorie. Trebuie să perseverăm în Cuvântul lui

Dumnezeu, mai presus de orice cu o inimă vie și arzătoare. Cuvântul lui Dumnezeu este păstrat în Duhul uman ca și o rădăcină care prinde și dă roade. Revelația trebuie să se desfășoare în gândirea umană, trebuie să se dezvolte într-un sistem întreg a unei mărturisiri de credință, într-un sistem al perspectivei religioase – am putea spune într-un sistem al filosofiei religioase și o filosofie a revelației. Nu există pic de subiectivism în acest lucru. Cunoașterea religioasă rămâne întotdeauna în esența ei eteronomă, din moment ce este o viziune și o descriere a realității lui Dumnezeu care a fost și este descoperită prin intrarea dumnezeiescului în lume. Dumnezeu se pogoară în lume – și descoperă nu numai această înfățișare omului ci îi și apare lui. Revelația este înțeleasă prin credință iar credința este viziune și percepție. Dumnezeu apare omului și omul îl vede pe Dumnezeu. Adevărurile credinței sunt adevărurile experienței, adevărurile unui fapt. Tocmai pe aceasta se întemeiază certitudinea apodictică a credinței. Credința este o confirmare descriptivă a anumitor fapte – „astfel este,” „astfel a fost” sau „astfel v-a fi.” Tocmai din această cauză credința este imposibil de demonstrat – credința este evidența experienței. Trebuie să distingem clar între vremurile revelației. Se cuvine să nu afirmăm esența credinței creștine pe baza precedentelor Vechiului Testament. Vechiul Testament a fost timpul așteptării; tot patosul omului Vechiului Testament se direcționa în spre „viitor” – „viitorul” a fost categoria primară a vieții și a experienței religioase. Credința omului Vechiului Testament era așteptarea – așteptare a ceea ce nu a fost deja, a ceea ce nu a trecut încă, a ceea ce era „invizibil.” Într-adevăr, timpul așteptării a ajuns la final. Profețiile s-au împlinit. Domnul a venit. Și El a venit ca să rămână cu cei care cred în El „întotdeauna, până la sfârșitul veacurilor” [Matei 28: 20]. El i-a dat omului puterea de a devenii copiii lui Dumnezeu [Ioan 1:12] și să-i aducă aminte de tot ceea ce a spus Domnul [Ioan 14; 26: „ἐκείνος ὁmas. Πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγώ”]. Pentru acest motiv credincioșii au „ungerea cu Duhul Sfânt și știu toate... și nu mai au nevoie ca să fie învățați” [1 Ioan 2: 20,

27]. Ei au „ungerea adevărului,” *charisma veritatis*, după cum afirmă Sfântul Irineu. În Hristos posibilitatea și calea vieții duhovnicești se deschide omului. Înălțimea vieții duhovnicești este cunoașterea și viziunea, *γνώσις* și *θεογία*. Aceasta alterează înțelegerea credinței. Credința creștină nu este direcționată mai întâi de orice spre „viitor,” ci mai mult spre ceea ce a fost împlinit, mai bine exprimat, către veșnicul prezent, spre plinătatea Domnului care a fost și este descoperită în Hristos. Într-un anume sens se poate spune că Hristos a făcut cunoașterea religioasă posibilă pentru prima oară, adică cunoașterea lui Dumnezeu. Aceasta nu a împlinit-o ca și predicator și profet, ci ca și „stăpânul vieții” și ca și marele preot al Noului Legământ. Cunoașterea lui Dumnezeu a devenit posibilă prin acea înnoire a rațiunii umane și a duhului uman. Aceasta a însemnat din nou o reînnoire a conceptelor omului.

Cunoașterea lui Dumnezeu a devenit posibilă în Biserică, în trupul lui Hristos ca și unitate a vieții harului. Într-un anume fel revelația devine mărturisirea Bisericii. Este foarte importat să ne dăm seama că scrierile Noului Testament sunt mai tinere decât Biserica. Aceste scrieri sunt o carte scrisă *în Biserică*. Ele sunt o înregistrare scrisă a credinței Bisericii, a credinței care este păstrată în Biserică. Biserica confruntă adevărul Scripturii, îi confirmă autenticitatea – verificată de puterea Duhului Sfânt care locuiește în Biserică. Nu trebuie să uităm acest lucru cu privire la Evanghelie. În scrierile Evangheliei imaginea Mântuitorului este ținută puternic – același chip care a trăit încă de la început în memoria vie a Bisericii, în experiența credinței – nu doar memoria istorică ci și memoria credinței. Aceasta este o distincție esențială. Fiindcă Îl știm pe Hristos nu numai din amintiri și mărturii. Chipul Său nu numai că trăiește în amintirea credincioșilor – chiar El locuiește între ei, stând înaintea ușii fiecărui credincios. Tocmai în această experiență a comuniunii cu Hristos, Evanghelia prinde viață ca și o carte sfântă. Revelația dumnezeiască trăiește în Biserică – cum altcumva am fi capabili să perseverăm? Ea este schițată și împlinită de cuvintele scripturii. Ca să fim siguri, este schițată – dar aceste

cuvinte nu epuizează deplinătatea totală a Revelației, nu epuizează plinătatea deplină a experienței creștine. Scriptura, în orice caz, cere interpretare.

Adevărurile nealterate ale experienței pot fi exprimate în diferite feluri. Realitatea dumnezeiască poate fi exprimată în imagini și parabole, în limbajul poeziei devoționale și a artei religioase. Așa a fost limbajul profeților din Vechiul Testament, în această manieră vorbesc evangheliștii adeseori, într-un astfel de fel au predicat apostolii și într-un astfel de fel predică Biserica chiar și acum în imnurile ei liturgice și în simbolismul actelor ei sacramentale. Aceasta este limba proclamării vestei cele bune, limbajul rugăciunii și al experienței mistice, limbajul teologiei „*kerigmatic*.” Mai există un alt limbaj, limbajul gândirii care pricepe, limbajul dogmei. Dogma este mărturia gândirii despre ceea ce a fost văzut și descoperit, despre ceea ce a fost contemplat în experiența credinței – această mărturie este exprimată în concepte și definiții. Am putea spune este o imagine logică, o „icoană” logică a realității dumnezeiești. Concomitent dogma este o definiție – pentru acest motiv forma logică este atât de importantă pentru dogme, acea „lume lăuntrică” care dobândește forță în expresia ei exterioară.

Pentru acest motiv aspectul extern al dogmei – frazarea ei – este atât de esențială. Dogma nu este în nici un fel o nouă Revelație. Dogma este doar o mărturisire. Tot înțelesul definițiilor dogmatice constă din mărturisirea adevărului neschimbat, care a fost revelat și păstrat încă de la început. Astfel, ar fi o neînțelegere totală să vorbim despre „*dezvoltarea dogmelor*.” Dogmele nu se dezvoltă; ele sunt neschimbabile și inviolabile, chiar și în aspectul lor extern – frazarea lor. Cel mai puțin posibil dintre toate este posibil să schimbăm limbajul și terminologia dogmatică. Orișicât de ciudat ar părea, am putea spune: dogmele se ridică, dogmele sunt stabilite, dar ele *nu* se dezvoltă. Odată stabilită, dogma este perenă și deja „rânduială a credinței” imutabilă [„*regula fidei*”; „ὁ κανὼν τῆς πίστεως”]. Dogma este un adevăr intuitiv, nu o axiomă discursivă care este accesibilă dezvoltării logice. Tot înțelesul dogmei constă în

adevărul *exprimat*. Revelația se *deslușește pe sine* și este primită în tăcerea credinței, într-o viziune tăcută - acesta este primul pas apofatic în cunoașterea lui Dumnezeu. Plinătatea adevărului este deja conținută în această viziune apofatică și este primită în tăcerea credinței, într-o viziune tăcută, dar adevărul *trebuie exprimat*. Omul este chemat nu numai să fie tăcut ci să și vorbească. *Silentium mysticum* nu epuizează toată plinătatea vocației religioase a omului. Există loc și pentru exprimarea laudei. În mărturisirea dogmatică Biserica se exprimă pe sine și proclamă adevărul apofatic pe care îl posedă. Întrecerea după definiții dogmatice este prin urmare mai presus de orice, o întrecere a termenilor. Din cauza acestor controverse dogmatice trebuie căutate și cuvinte clare care să exprime și să descrie experiența Bisericii. Trebuie să exprimăm „viziunea duhovnicească” care se prezintă pe sine în duhul experienței și contemplației.

Acesta lucru este necesar fiindcă *adevărul credinței* este adevărul pentru rațiunii și pentru gândire – orișicum aceasta nu înseamnă că este adevărul gândirii, adevărul rațiunii pure. Adevărul credinței ,este de fapt, realitate – *ceea ce este*. În această „întrecere a cuvintelor” gândirea umană se schimbă, esența gândirii este schimbată și sfințită. Biserica a mărturisit acest lucru indirect respingând erezia lui Apolinarie. Apolinarianismul este în cel mai adânc sens o antropologie falsă, este o învățătură falsă despre Hristos Dumnezeu om. Apolinarianismul reprezintă o negare a rațiunii umane, frica gândirii – „este imposibil să nu fie nici un păcat în gândirea umană [„ἀδύνατον δὲ εἶσιν ἐν λογισμοῖς ἀνθρώπων μὴ εἶναι” – Grigorie de Nyssa, *Contra Apollinarius*, II, 6, 8; I, 2]. Aceasta înseamnă că rațiunea umană este incurabilă – ἀθεράπευτον ἐστὶ – adică trebuie tăiată. Respingerea apolinarianismului a însemnat prin urmare, în același timp, justificarea fundamentală a rațiunii gândirii. Într-un anume sens faptul că rațiunea umană este lipsită de păcat și dreaptă prin sine înseși în înțelesul că este deschisă transformării, pocăinței și că *poate fi vindecată și reînnoită*. Ea nu numai că *poate* dar *trebuie* să fie înnoită. Rațiunea este *chemată* la

cunoașterea lui Dumnezeu. „Filosofarea” despre Dumnezeu nu este numai o trăsătură a curiozității sau un interes curajos. Din contră este împlinirea chemării și datoriei omului religios. Nu este o împlinire, nici un fel de *supererogatum* – ci un moment organic și necesar al comportamentului religios. Pentru acest motiv Biserica a „filosofat” despre Dumnezeu – „a formulat dogme pe care pescarii le-au expus mai înainte în cuvinte simple” [din slujba celor Sfinților Trei Ierarhi]. „Dogmele părinților” prezintă din nou conținutul neschimbat al „predicii apostolice” în categorii intelectuale. Experiența adevărului nu schimbă și nici nu crește; este adevărat că gândirea penetrează în „înțelegerea adevărului” și se transformă pe sine prin proces.

Am putea spune pur și simplu: dogmele stabilite ale Bisericii exprimă revelația în limbajul filosofiei grecești – sau dacă este mai preferabil: traduc Revelația din ebraică, limbajul profetic și poetic în greacă. Aceasta înseamnă într-un anume sens, o „elenizare” a Revelației. În realitate, a fost mai mult o „îmbisericare” [„*Verkirklichung*”] a elenismului. Putem vorbi mai pe larg de această temă – enorm de multe lucruri se pot spune cu privire la acest lucru – și într-adevăr, această temă a fost discutată pe larg de multe ori. A creat și multe dispute. Este importat să se ridice numai o singură întrebare. Vechiul Legământ a trecut. Israelul nu l-a acceptat pe Hristos și nici nu l-au mărturisit așa că „promisiunea” a trecut la restul popoarelor. Biserica este mai presus de orice, *ecclesia ex gentibus*. Trebuie să fim încredințați de acest fapt primar al istoriei creștine în smerenie în fața voinței lui Dumnezeu, care se împlinește în destinul popoarelor. „Chemarea popoarelor” a însemnat că elenismul a fost binecuvântat de Dumnezeu. În aceasta nu a existat nici un fel de „accident istoric” – nu poate fi găsită nici o urmă de accident. În destinul religios al omului nu pot exista „accidente.” În orice caz, faptul rămâne neschimbat că Evanghelia a fost oferită tuturor odată pentru totdeauna în limba greacă. În această limbă putem auzi Evanghelia în toată plinătatea și întregimea ei. Aceasta nu înseamnă că nu poate și nu trebuie să fie

tradusă – ci faptul că întotdeauna o traducem din greacă. Există niște șanse mici sau „greșeli” sau „accidente” în această selecție a limbajului grecesc – la fel cum proto-limbajul neschimbat al Evangheliei creștine – la fel cum era și în cazul alegerii lui Dumnezeu a poporului ales – dintre toate popoarele antichității – ca și poporul „Său” – și aici a existat un mic accident la fel ca și în cazul în care „mântuirea vine de la evrei” [Ioan 4: 22]. Primim Revelația lui Dumnezeu după cum s-a întâmplat ea. Și este inutil să chestionăm de ce a avut loc așa cum a avut și nu altcumva. În alegerea „elenilor” trebuie să încunoștințăm deciziile ascunse la voinței lui Dumnezeu. În orice caz, prezentarea revelației în limbajul elenismului istoric nu obscurizează în nici un fel Revelația. Mai degrabă dovedește opusul – că acest limbaj a avut câteva puteri și resurse care au ajutat în expunerea și exprimarea adevărului Revelației.

Atunci când adevărul lui Dumnezeu se exprimă în cuvinte omeneste până și cuvintele sunt transformate. Faptul că adevărurile credinței sunt înfășurate în concepte și imagini logice mărturisesc despre transformarea cuvintelor și a gândurilor – cuvintele se sfințesc în acest fel. Cuvintele definițiilor dogmatice nu sunt niște „cuvinte simple,” ele nu sunt niște cuvinte „accidentale” care sunt înlocuite de alte cuvinte. Ele sunt cuvinte veșnice incapabil de a fi înlocuite. Aceasta înseamnă că anumite cuvinte – anumite concepte – sunt exteriorizate prin înseși faptul că exprimă adevărul veșnic. Aceasta înseamnă că există o așa-zisă *philosophia perennis* – că în gândire există ceva etern și absolut. Aceasta nu înseamnă că există o „exteriorizare” a unui sistem filosofic specific. Pentru o formulare mai clară – filosofia creștină în sine este singurul „sistem” filosofic posibil. Mai bine spus se poate vorbi de un „eclecticism” filosofic al dogmaticii creștine. Acest „eclecticism” are un înțeles mai adânc decât se poate presupune. Sensul constă în faptul că anumite teme particulare ale filosofiei elene sunt primite și prin această primire, ele se schimbă esențial; ele se schimbă și nu mai pot fi recunoscute. Acum, în terminologia grecească a filosofiei este exprimată o nouă

experiență. Deși sunt reținute temele și motivele gândirii grecești, răspunsurile la probleme sunt destul de diferite; ele sunt scoase dintr-o nouă experiență. Elenismul a privit creștinismul ca pe ceva străin și depărtat, în timp ce Evanghelia creștină era pentru greci „nebunie” [– ἐθνείων δὲ μολὶς 1, 23].

Elenismul, călit în focul unei noi experiențe și în cel al unei noi credințe este înnoit. Gândirea elenică este transformată. De obicei noi nu percepem suficient semnificația întreagă a acestei transformări care a fost introdusă de creștinism în domeniul gândirii. Acest lucru este așa parțial fiindcă rămâne prea adesea la nivelul filosofilor greci în domeniul gândirii, fără să experimentăm botezul gândirii prin foc. În parte din contră, fiindcă suntem mult prea obișnuiți cu noua viziune despre lume, reținând-o ca și un „adevăr înăscut” când de fapt acest adevăr ne-a fost oferit numai prin revelație. Ar fi destul să scoatem în evidență numai câteva exemple: ideea creației lumii, nu numai în aspectul ei tranzitoriu și efemer ci și în principiile ei primordiale. Pentru gândirea grecească conceptul de „idei create” era imposibil și ofensiv. În legătură cu aceasta stătea și intuiția creștină a istoriei ca și o împlinire creativă unică care a avut loc odată pentru totdeauna, sensul mișcării e la un „început” actual până la un final, un sentiment al istoriei care nu permite în nici un fel să fie legat de patosul static al gândirii grecești antice. Înțelegerea omului ca și *persoană*, conceptul personalității a fost inaccesibil în întregime elenismului care considera numai *masca* ca și *persoană*. În cele din urmă există mesajul învierii într-o carne îndumnezeită dar reală, un gând care nu putea decât să-i sperie pe grecii care trăiau cu nădejdea unei viitoare dematerializări a Duhului. Acestea sunt niște puncte de vedere deslușite din noua experiență a Revelației. Ele sunt presupuneri și categorii ale unei noi filosofiei creștine. Această nouă filosofie este întruchipată de dogmatica Bisericii. În experiența credinței lumea se descoperă diferit decât experiența „omului natural.” Revelația nu este numai revelație despre Dumnezeu ci și despre lume. Plinătatea revelației constă în imaginea Dumnezeului om, a dumnezeiescului și a

umanului, a creatorului și a creaturii – în această unire veșnică indivizibilă și neamestecată. Este tocmai dogma calcedoniană a unității Dumnezeu-lui-om care este adevărată, punctul decisiv al revelației, a experienței credinței și a viziunii creștine. Strict vorbind, o cunoaștere clară a lui Dumnezeu este imposibilă omului, dacă acesta este dedicat unor concepții false și vagi despre lume și despre sine. Nu există nimic surprinzător în acestea. Lumea este creația lui Dumnezeu și prin urmare dacă cineva are o înțelegere falsă despre lume, i se atribuie lui Dumnezeu o lucrare pe care nu a făcut-o; se pune pe seama lui Dumnezeu o judecată falsă și distorsionată asupra activității și voinței sale. În acest moment este necesară o adevărată filosofie pentru credință. Pe de altă parte, credința este dedicată unor anumite presupoziii metafizice. Teologia dogmatică, ca și expunerea adevărului inspirat și revelat dumnezeiesc este domeniul gândirii, este baza filosofiei creștine, a unei filosofii sfinte, o filosofie a Duhului Sfânt.

Trebuie accentuat încă odată: dogma presupune experiență și numai în experiența viziunii și a credinței dogma își atinge plinătatea și prinde viață. Din nou: dogmele nu epuizează aceste experiențe, la fel cum revelația nu este epuizată de „cuvintele” și „litera” scripturii. Experiența și cunoașterea Bisericii sunt mai comprehensive și mai depline decât evidențele ei dogmatice. Biserica mărturisește multe lucruri care nu fac parte din afirmațiile ei „dogmatice” ci sunt mai mult imagini și simboluri. În alte cuvinte, teologia „dogmatică” nu poate înlocui și nici renunța la teologia „kerigmatică.” În Biserică este oferită plinătatea gândirii și înțelegerii, dar această plinătate este deslușită și practică numai parțial – la fel cum în general cunoașterea acestei lumi este întotdeauna o cunoaștere „parțială.” Plinătatea v-a fi descoperită numai la *parusie*. „Acum cunoaștem în parte...” – [ἀρτι γινώσκω ἐκ μέρους...] 1 Corinteni 13: 12]. Acest „incomplet” al cunoașterii depinde de faptul dacă Biserica este încă „în pelerinaj,” încă în procesul devenirii; ea mărturisește despre esența mistică a timpului în care creșterea umanității este împlinită în conformitate cu măsura

chipului lui Hristos. Mai departe: Biserica nu se străduiește să exprime și să declare totul. Biserica nu se sârguiește să cristalizeze experiența ei într-un sistem închis de cuvinte și concepte. Totuși, această „incompletitudine” a cunoștințelor noastre aici și acum nu slăbește caracterul său apodictic și autentic. Un teolog rus a descris situația în următorul fel: „biserica nu conferă nici un plan fix al orașului lui Dumnezeu membrilor ei ci le oferă cheia orașului lui Dumnezeu. Celui care intră, fără să aibă un plan fix, ar putea să-și piardă ocazional calea; totuși, tot ceea ce vede el vede în realitate deplină după cum este. Totuși, cel care studiază orașul după un anumit plan, fără să aibă cheia orașului lui Dumnezeu nu v-a intra niciodată în oraș.” [B. M. Melioranskii, din *Scrisori despre Istoria Bisericii Creștine Antice*, „Strannik” (10 iunie), p. 931, în rusă].

III

Revelația este păstrată în Biserică. Este dată de Dumnezeu Bisericii și unor indivizi separați, la fel cum era cum „cuvintele lui Dumnezeu” [„τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ” – Romani 3:2] din Vechiul Testament nu erau încredințate unor indivizi ci poporului lui Dumnezeu. Revelația este dată și este accesibilă numai în Biserică; adică numai prin viața Bisericii, printr-o apartenență și o conviețuire actuală cu organismul mistic al trupului lui Hristos. Aceasta înseamnă că o cunoaștere genuină este posibilă numai în elementul *Tradiției*. Tradiția este un concept foarte important și care este de obicei înțeles prea îngust: ca și tradiție orală în contrast cu Scriptura. Această înțelegere nu face decât să îngusteze și distorsioneze înțelesul Tradiției. Sfânta Tradiție ca și „tradiția adevărului,” – *traditio veritatis*, după cum s-a exprimat sfântul Irineu – nu este numai memoria istorică, ci un apel simplu la antichitate și la neschimbarea empirică. Tradiția este *memoria lăuntrică și mistică a Bisericii*. Este mai presus de orice, „unitatea Duhului,” unitatea și continuitatea experienței duhovnicești a vieții și harului. Este legătura vie cu ziua Cincizecimii, ziua în care Duhul Sfânt s-a

pogorât în lume ca și „Duhul Adevărului.” Credința față de tradiție nu înseamnă o loialitate față de antichitate ci mai mult relația vie cu plinătatea vieții creștine. Apelul la tradiție nu este atât de mut un apel la experiența „catolică” a Bisericii, la plinătatea cunoștinței ei. După cum afirmă binecunoscuta formulă a sfântului Vicențiu al Lerinului: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* – în această formulă la care apelăm de atâtea ori există o ambiguitate esențială. „*Semper*” și „*ubique*” nu trebuie înțeleși literal și empiric. „*Omnes*” nu-i include pe toți cei care pretind să fie creștini ci numai pe adevărații creștini care păstrează doctrina dreaptă și o interpretează corect. Cei care, sunt „eretici,” au căzut și fac și pe alții să cadă în eroare și care sunt slabi în credință nu sunt incluși în acest concept de „*toți*.” Formula Sfântului Vincențiu se bazează pe o tautologie. Scopul tradiției nu poate fi stabilit pur și simplu numai prin cercetare istorică. Acest a ar fi o cale mult prea periculoasă. Aceasta ar însemna o neglijență totală față de natura duhovnicească a Bisericii. Tradiția este știută și înțeleasă numai prin apartenența la Biserică, prin participare la viața ei comună sau „catolică.” Termenul „catolic” este înțeles „adesea” greșit și nesigur. Κατολικός καθ' όλου nu înseamnă deloc o universalitate externă a - nu este un criteriu cantitativ cât unul calitativ. „Catolic” nu înseamnă „universal”; κατολικός nu este identic cu οικουμενικός. „Biserica catolică se poate dovedi a fi o turmă foarte mică.” Există probabil mai mulți „eretici” decât „credincioși ortodocși” în lumea actuală și se poate dovedi că „eretici” sunt „pretutindeni” – *ubique* – iar adevărata istorie este trecută în spatele istoriei, în „deșert.” Acesta a fost cazul e multe ori și se poate întoarce să fie la fel. Această imitație empirică și a această situație nu distruge în nici un caz natura „catolică” a Bisericii. Biserica este catolică fiindcă este Trupul lui Hristos și în unitatea acestui Trup are loc creșterea împreună a indivizilor care sunt membrii în Biserică; retragerea mutuală și izolarea sunt depășite și este realizată adevărata „comunitate” sau „viața comună” – κοινωνία sau κινούβια. Aceasta are în vedere și gândirea. În unitatea Bisericii se realizează catolicitatea conștiinței.

În aceasta constă adevărata taină a Bisericii: „ca toți să fie una în toți; la fel cum Tu Părinte ești în Mine și Eu în Tine, pentru ca și ei să fie în Noi... ca toți să fie una...” – *ἡ αὐα πάντες ἐν ὡσιν – ἡ αὐα ὡσιν τετελειωμενοι εἰς ἐν...* – Ioan 17: 21, 23.

Această „plinătate a unirii” în chipul Treimii este tocmai *catolicitatea* Bisericii. În explicarea rugăciunii de mare preot a Domnului, mitropolitul Antonie al Kievului a comentat astfel: „această rugăciune se referă la stabilirea unei noi existențe unite a Bisericii pe pământ. Această realitate își are chipul său aici pe pământ., nu există nici o unitate ci numai diviziuni, fiind chipul Treimii unde din rai unde Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt unește toate cele trei persoane într-o singură Ființă. Astfel nu sunt trei Dumnezei ci un singur Dumnezeu care trăiește o singură viață. Biserica este în întregime nouă. Biserica este complet o existență nouă, unică, particulară de pe pământ care nu se poate defini clar de cei care trăiesc o viață profană. Biserica este chip al existenței trinitariene, o imagine în care mai multe persoane devin o singură ființă. De ce este această existență a Sfintei Treimi nouă și neaccesibilă omului antic? Pentru acest motiv: fiindcă conștiința naturală de sine a persoanei este inclusă în sine și este opusă radical oricărei alte persoane.” [Arhiepiscopul Antonie Khrapovitskii, *Colecția de lucrări*, II, 2 (Sank Petersburg, 1911) – „Idea morală a Dogmei Bisericii” (pp. 117 -118); în rusă]. În alt loc mitropolitul Antonie afirmă: „creștinul trebuie prin urmare să se elibereze pe sine, în măsura desăvârșirii duhovnicești, de opoziția directă a lui „Eu” și „non-eu” – să transforme din fundație structura conștiinței de sine umane” [*Ibid.*, p. 65].

O astfel de transformare a „conștiinței de sine a omului” are loc în Biserică., în conștiința „*catolică*” sau „*comună*” a Bisericii. Conștiința catolică nu este o conștiință colectivă, nu este o conștiință comună catolică – nu este nici un conglomerat a unei conștiințe de indivizi; nu este o conștiință impersonală în general. „Catolicitatea” este structură și stil, „determinarea unei conștiințe personale” care își depășește limitele și izolarea și se maturizează

până ajunge la o înălțime „catolică” – „catolicitatea” este standardul ideal sau punctul limită, „τέλος,” sau conștiință personală care este realizată în afirmarea și nu în abolirea personalității. Măsura „catolicității” poate fi împlinită numai prin viața în Hristos. Nu fiindcă noi suntem capabili să realizăm în conștiința noastră „o conștiință a generalului” sau o natură impersonală a gândirii logice, ci mai bine spus „catolicitatea” este realizată printr-o experiență concretă de Viziunea Adevărului. Unitatea este realizată prin participarea la un singur adevăr; este realizată prin adevăr, în Hristos. Prin urmare conștiința se poate schimba pe sine. Cea mai clară expresia a acestei transformări ne duce la taina depășire a timpului care are loc în Biserică. În Hristos sunt uniți și unificați toți credincioșii din toate timpurile și toate generațiile – uniți unul cu altul ca și contemporani uniți mistic. În aceasta constă înțelesul religios și metafizic al „comuniunii sfinților” – *communio sanctorum*. Prin urmare memoria Bisericii este orientată nu în spre trecut și spre cea se s-a săvârșit ci în spre ceea ce a fost împlinit sau „completat” – memoria Bisericii se întoarce în spre cei care au fost în trecut ca și în spre niște contemporani, în plinătatea Bisericii ca și trup al lui Hristos, care îmbrățișează toate timpurile. Tradiția este simbolul al acestei „extinderi pretutindeni.” A ști și a percepe prin tradiție în seamănă a știu sau percepe din plinătatea acestei experiențe permanente. Acestea pot fi știute în Biserică de fiecare persoană în experiența ei personală, în conformitate cu măsura duhovnicească a fiecăruia. A te întoarce spre tradiție înseamnă a te întoarce spre această plinătate. „Transformarea catolică” a conștiinței face posibil ca fiecare persoană să cunoască – nu numai pentru sine ci pentru toată lumea; face posibilă plinătatea experienței. Această cunoaștere este liberă de orice fel de restricție. În natura catolică a Bisericii există posibilitatea *cunoașterii* teologice și nu numai acelei cunoștințe întemeiate pe „opiniile” teologice. Eu mențin că fiecare persoană *poate* realiza standardul catolicității în sine. Nu susțin că fiecare persoană *o și realizează*. Depinde de măsura duhovnicească a fiecăruia. Orișicum, fiecare persoană este

chemată. Cei pe care o realizează îi numim Părinți și Învățători ai Bisericii, căci noi auzim de la ei nu numai părerile lor personale ci și *mărturia* Bisericii – fiindcă ei vorbesc despre plinătatea catolică. Noi suntem chemați să mărturisim despre aceasta și în aceasta se împlinește chemarea omului. Dumnezeu s-a descoperit și continuă să se descopere omului. Noi suntem chemați să mărturisim ceea ce am văzut și ceea ce vedem.





CREAȚIE

Creație și Creaționism

„Iată te-am însemnat în palmele Mele; zidurile tale sunt întotdeauna înaintea ochilor Mei...” (Isaia 49:16)

I

Lumea este creată. Aceasta înseamnă: lumea a venit în existență din nimic. Aceasta înseamnă că nu a existat nici o lume înainte de a izbucni și a venii în ființă. A ieșit și a prins viață în timp. „Timpul este măsurat de la creația cerurilor și a pământului,” după cum a afirmat Sfântul Maxim Mărturisitorul.⁶ Numai că lumea există în timp – în schimbare, durată, succesiune. Fără lume nu ar exista nici un fel de timp. Geneza lumii coincide cu începutul timpului.⁷ Acest început, după

⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Lib. De div. Omin. Schol.*, în V. 8, PG iv, 336.

⁷ Această relație este elucidată vivid de Augustin, *De Genesi ad. Lit.* V. 5, PL xxxiv, 325: „factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturum frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora... potius ergo tempora a creatura, quam creatura coepit a tempore; utrumque autem ex Deo”; cf. *De Genesi c. Manich.* I, 2 PL xxiv, 174, 175; *De Civitate Dei*, XI, t, PL xii, 321; „quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret quae aliqua mutatione mutaret”; c. 322; „procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore”; *Confess.* XI, 13, PL xxxii, 815-816 et passim. Cf. P. Duhem, *Le système du monde*, II, (Paris, 1914), pp. 462.

cum explică Sfântul Vasile cel Mare, nu este încă timp, nici măcar o fracțiune de timp, la fel cum începutul unui drum nu este însăși drumul. Începutul este simplu și necompus.⁸ Nu a existat timp și dintr-o dată a început timpul. Creația răsare, *vine în ființă*. După cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, „însăși subzistența creației își datorează începutul schimbării,”⁹ „înseși tranziția de la non-entitate la existență este o schimbare, non-existența fiind schimbată de puterea dumnezeiască în ființă.”¹⁰ Această geneză și început primordial al schimbării și duratei, această „tranziție” de la neant la existență este inaccesibilă gândirii umane. Ea devine comprehensibilă și imaginabilă dintr-un punct de vedere opus. Întotdeauna calculăm timpul într-o ordine inversă, mergând înapoi de la prezent, retrăgându-ne în adâncurile timpului, mergând înapoi în secvența temporală; și ne gândim numai secundar în termenii unei numărători consecutive. Mergând înapoi în trecut, ne oprim la o legătură determinată, una care este calculată și capabil de a fi calculată prin intermediul serilor, cu conștiința clară că trebuie să ne oprim. Înseși noțiunea începutului timpului o reprezintă această necesitate de a ne oprii. Noțiunea începutului timpului este înseși imposibilitatea unei regresii infinite în trecut. Nu este important dacă putem sau nu număra această limită a retragerii în termenii secolelor și ai zilelor. Interdicția rămâne în sine cu forță deplină. Un prim întreg este postulat absolut în serile temporale, înaintea cărora nu mai există nici o altă legătură, nici un alt moment al timpului,

⁸ Sfântul Vasile cel Mare în *Hexam.* H. 1, n. 6, PG xxix, c. 16.

⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Or. Cath. M.*, c. 6, PG xiv, c. 28; cf. Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide. Orthodoxa*, I, 3, PG xiv, c. 28; xciv, 796: „căci lucrurile ale căror ființă au ieșit dintr-o schimbare [ἀπὸ τροπῆς] sunt definit subiectul schimbării, indiferent dacă această schimbare este realizată prin corupere sau printr-o alterare voluntară.”

¹⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De opif. Hom.* C. XVI, PG xiiv, 184; cf. *Or. Cath. M.*, c. 21, PG xiv, c. 57: [„Înseși tranziția de la non-entitate la existență este o schimbare, non-existența fiind mutată de puterea lui Dumnezeu în ființă”] (după traducerea lui Srawley). Din moment ce originea omului vine „prin schimbare,” el are necesar o natură schimbătoare.

fiindcă nu a existat nici o schimbare și nici o secvență. Nu este timpul cel care precede lumea, ci „înălțimea eternității prezente din totdeauna” care transcede durata – *celsitudo semper praesentis aeternitatis*, după cum obișnuia să se exprime Augustin. Timpul a început. Dar v-a venii o vreme „când nu v-a mai exista timp” – „ὅτι χρόνος οὐκ ἔστι” (Apocalipsă 10: 6). Schimbarea v-a înceta. După Sfântul Ioan Damaschin, „timpul de după înviere nu v-a mai fi numărat prin zile și nopți; fiindcă v-a fi o singură zi fără de seară.”¹¹ Secvența temporală v-a fi ruptă; a existat un *ultim* întreg în ea. Acest sfârșit și această încetare a schimbării nu indică abolirea a ceea ce a început odată cu timpul; nu se sugerează o întoarcere sau o revenire în neant. Nu v-a mai exista timp, dar creația v-a fi păstrată. Lumea creată poate să existe și dincolo de timp. Creația a început, dar nu v-a avea sfârșit.¹² Timpul este un fel de *segment* linie, cu un început și un sfârșit. Prin urmare cu el nu se poate măsura eternitatea, fiindcă timpul are un început. În veșnicie nu există nici o schimbare, nici un început. Întregul temporalității nu coincide cu eternitatea. „Împlinirea timpurilor” [*omne tempus*] nu înseamnă necesar un temporal „întotdeauna” [*semper*], după cum a evidențiat Augustin.¹³ Infinitatea și nesfârșirea nu implică necesar lipsa de sfârșit. Creația poate fi comparată cu un „mănușchi de raze” matematice, jumătăți de linii drepte care se extind din punctul de origine la infinit. Odată scoasă din nimicnicie și din neființă, lumea își are în acel *fiat* creativ o temelie imutabilă, finală și susținere pentru existența ei. „Cuvântul creativ este ca un pod puternic pe care sunt puse creaturile și ele stau pe abisul Infinitudinii

¹¹ Sfântul Ioan Damaschinul, *De fidei orthodoxa*, II, 1, PG xcv, c. 864. Οὕδε γὰρ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἡμέραις καὶ νύξιν ὁ χρόνος ἀριθμῆσεται, ἔσται δὲ μία ἡμέρα ἀνέσπερος. Tot pasajul este de interes: Λέγεται πάλιν αἰών, οὗ χρόνος, οὐδὲ χρόνου τι μέρος, ἡλίου φορὰ καὶ δρομὴ μερουμένων, ἡγοῦν δι' ἡμερῶν καὶ νικτῶν σῶωιστάμερον, ἀλλὰ τὸ συμπαρκινόμενον τοῖς αἰδίοις σινιστρομενον, ἀλλὰ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις τι χρονικὸν κίνημα, καὶ διάσθημα.

¹² Cf. Sfântului Grigorie de Nazinaz, *Or.* 29, PG xxxi, 89-81: καὶ ἤρκαται, οὗ παύτεται.

¹³ Augustin, *De civitate Dei*, XII, c. Pl XLI, 363-365.

dumnezeiești, deasupra abisului propriei lor nimicnii,” spune mitropolitul Filaret. „Cuvântul lui Dumnezeu nu trebuie să fie imaginat ca și Cuvântul vorbit al omului, care, după ce a fost pronunțat se împrăștie și se răspândește prin aer. În Dumnezeu nu există nimic care să înceteze, nimic care să se distrugă. Cuvântul Lui purcede dar nu se retrage: *Cuvântul Domnului îndură pentru totdeauna* (1 Petru 1: 25).”¹⁴ „Dumnezeu a creat toate lucrurile pentru ca ele să-și aibă ființa lor.” (Înțelepciunea lui Solomon 1; 14). El nu a creat numai pentru o perioadă de timp ci pentru veșnicie: El a adus creația *în ființă* prin Cuvântul Său creativ. „Căci El a stabilizat lumea și aceasta nu se v-a clătina” (Psalmul 93: 1).

Lumea există. Dar ea *a început* să existe. Aceasta înseamnă că: *lumea putea să nu existe*. Pentru existența lumii nu există nici o necesitate. Creația nu este suficientă prin sine și nu este independentă. În lumea creată nu există nici o temelie, nici o bază pentru geneză și ființă. Creația prin înseși existența ei mărturisește și proclamă faptul că a fost creată, proclamă că a fost făcută. Vorbind în cuvintele lui Augustin, „[Ea] strigă că a fost creată – strigă că nu s-a creat pe sine: [eu] exist fiindcă sunt creat și eu nu am fost înainte de a veni în ființă căci eu nu m-aș fi putut crea prin mine însumi...” – *clamant quod facta sunt. Clamant etiam quod seipsa non fecerunt: ideo sumus, quia facta sumus; non eramus ante queam essemus, ut fieri possemus a nobis...*”¹⁵ Prin înseși existența ei, creația arată dincolo de limitele ei proprii. Cauza și temelia lumii sunt afară din lume. Ființa lumii este posibilă numai prin voința supra-mundană a unui Dumnezeu atotputernic și milostiv, „care a chemat lucrurile care nu sunt, să fie” (Romani 4: 17). În mod neașteptat tocmai în această creație se înrădăcinează substanța și stabilitatea lumii. Acest lucru este așa fiindcă originea creației din nimic determină alteritatea, „non-substanțialitatea” lumii și a lui Dumnezeu. Nu este suficient și

¹⁴ Lucrările lui Filaret, Mitropolitul Moscovei, „*Discursuri și cuvântări*,” vol. III (Moscova, 1877), p. 436, „Cuvântare cu ocazia recuperării moaștelor Patriarhului Alexei,” 1830.

¹⁵ Augustin, *Confessiones*, XI, 4, PL xxxii, c. 812.

ar fi inexact să spunem că lucrurile sunt create și plasate *afară din Dumnezeu*. „*Afară*” este poziționat numai în creație și „creația din nimic” [ex nihilo] este tocmai o astfel de poziționare a lui „afară,” poziționarea unui „altul” lângă Dumnezeu. În mod sigur aceasta nu se face în sensul unei limitări a plinătății dumnezeiești, ci în înțelesul că din Dumnezeu mai răsare ceva *aliceva*, o natură sau o substanță eterogenă, una diferită de El și într-un anume sens un subiect independent și autonom. Ceea ce nu a existat răsare și vine în ființă. În creație ceva *absolut nou*, o realitate extra-dumnezeiască este poziționată și construită. Tocmai în aceasta constă marele și incomprehensibilul miracol al creației – că un „altul” prinde viață, că picurii eterogeni ai creației există dimpreună cu „nelimitatul și infinitul Ocean al ființei,” după cum spune sfântul Grigorie de Nazianz despre Dumnezeu.¹⁶ Între Dumnezeu și creație există o distanță infinită. Este vorba de o *distanță a naturilor*. Totul este distant față de Dumnezeu și este *departe* de El nu prin loc ci *prin natură* – οὐ τόπῳ, ἀλλὰ φύσει – după cum explică Sfântul Ioan Damaschinul. Această distanță nu este mișcată niciodată ci este depășită de iubirea infinită a lui Dumnezeu. După cum a spus în creație “nu există nimic legat de Treime, cu excepția faptului că Treimea a creat-o” – *nihilique in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit...*¹⁷ Chiar și la cele mai desăvârșite înălțimi ale urcușului duhovnicesc și a intimității cu Dumnezeu prin rugăciune se poate percepe și redescoperii *dualitatea vie a lui Dumnezeu și a creației*. “El este Dumnezeu iar sufletul nu este Dumnezeu” spune sfântul Macarie cel Mare cu privire la suflet. “El este Domnul și sufletul slujitorul; El este Creatorul și sufletul creația; El este arhitectul și sufletul creația și nu este nimic în comun între El și natura sufletului.”¹⁸ Orice fel de transubstanțiere a naturii creaturale

¹⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or*, 38, *In Theoph.*, n. 7, PG xxxvi, c. 317.

¹⁷ Augustin, *De genesi ad lit.*, I, imp. C. 2: non de Dei natura sed a Deo sit facta de nihilo... quapropter creaturam universam neque consubstantialiorem Deo, neque fas dicere, aut credere. PL xxxiv, c. 221.

¹⁸ Sfântul Macarie al Egiptului, *Hom*, XLIX, c. 4 PG xxxiv, c. 816.

în dumnezeiesc este imposibilă la fel ca și schimbarea lui Dumnezeu în creație și se exclude orice fel de “fuziune” sau “amestecare” a naturilor. În unul și singurul ipostas și persoană a lui Hristos – Dumnezeu-om – în ciuda completei interpenetrării mutuale [περιχώρησις εἰς ἀλλήλας] a celor două naturi, cele două naturi rămân cu diferența lor neschimbată și imutabilă: “fără ca distincția naturilor să fie luată de o astfel de unire, ci mai bine spus de proprietatea specifică a fiecărei naturi care se păstrează.” Οὐδαμῶς τῆς τῶν φύσεων διαφοράς ἀνηρημένως διὰ τὴν ἐνώσιν, σωζομένης δὲ μάλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως (ὁρος-ul de la Calcedon). În loc de vaga expresie dogmatică a Părinților de la Calcedon „*afară din două naturi*” s-a înlocuit cu puternicul și clarul „*în două naturi*” și cu mărturisirea unei consubstanțialități duble și bilaterale a Dumnezeului-om. Prin aceasta Părinții au stabilit un criteriu indiscutabil și de nezdruclinat precum și o regulă a credinței. Existența reală a naturii umane create, adică a altei naturi secundare afară din Dumnezeu și lângă El a devenit o prerechizită indiscutabilă pentru împlinirea Întrupării fără nici o schimbare sau transmutare a naturii dumnezeiești.

Ceea ce este creat este afară din Dumnezeu, dar este unit cu El. Părinții secolului al patrulea mișcați de controversa ariană și dorind să definească conceptul de creație într-o manieră precisă și sigură au accentuat mai mult decât orice eterogenitatea creatului și a Creatorului în contradicție cu „consubstanțialitatea” generării. Ei au corectat această eterogenitate cu dependența de creație după voință și dorință. Totul este creat, scria Sfântul Atanasie cel Mare, „nu este cu nimic mai puțin decât Creatorul ei în substanță, ci *afară* din El” și prin urmare nici el *nu* putea exista.¹⁹ Creația „vine în ființă din afară.”²⁰ Nu există nici o similitudine între ceea ce izbucnește din nimic și Creatorul care cu adevărat *este* și care aduce creaturile afară din nimic.²¹ Voința și dorința preced creatura. Creația este *un act al*

¹⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, *C. arian*, Or. 1, n. 20 PG xxvi, c. 53.

²⁰ Sfântul Atanasie cel Mare, *C. arian*, Or. 2, n. 2 PG xxvi, c. 152.

²¹ *Ibid.*, *C. arian.*, Or. I, n. 21, c. 56.

voinței [ἐκ βουλήματος] și prin urmare este distinsă de generarea dumnezeiască, care este un *act al naturii* [γεννά κατὰ φύσιν].²² O interpretare similară a fost oferită de Sfântul Chiril al Alexandriei. Creația este din substanță, κατὰ φύσιν. Crearea este un act și nu este făcută din substanța proprie a Creatorului. Prin urmare o creatură este eterogenă față de Creatorul ei.²³ Concluzionând interpretarea patristică, Sfântul Ioan Damaschinul oferă următoare definiție: „nașterea înseamnă producerea substanței din partea născătorului, o naștere similară în substanță cu născătorul. Creația sau facerea, pe de altă parte este aducerea în ființă, din afară și nu din susținerea creatorului, ca un actor care este în întregime neasemănător [prin natură]. Creația este împlinită „prin puterea nașterii” [τῆς γονιμότητος φυσικῆς]. Creația este un act al *voinței* și al *dorinței* – τελήσεως έργον.²⁴ Creația determină lipsa de similitudine completă a creației cu Dumnezeu, alteritatea ei și de aici independența și substanțialitatea ei. Toată secția Sfântului Ioan este o apropiere elaborată față de argumentele lui Origen.

Creația nu este un fenomen ci o „substanță.” Realitatea și substanțialitatea naturii umane este manifestată mai întâi de orice în *libertatea creativă*. Libertatea nu este epuizată de posibilitatea alegerii, ci o presupune și începe cu ea. Libertatea creaturală este deslușită mai întâi de orice în posibilitatea egală a celor două căi: către Dumnezeu și departe de Dumnezeu. Această dualitate a căilor nu este o simplă posibilitate formală și logică, dependentă de prezența efectivă a puterilor și capacităților de a alege între mai multe căi, ci și pentru urmarea celor două căi. Libertatea constă nu numai în

²² *Ibid.*, C. Arian. Or. 3, nfl 60ss., c. 448.

²³ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Thesaurus*, XV, PG LXXV, c. 276: τὸ γέννιμα... ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γινώντος πρόεισι φυσικῶς; – (τὸ κτισμα) ...ἐξωθέν ἐστιν ὡς ἄλλότριον; sss. xviii, c. 313: τὸ μὲν ποιεῖν ἐνεργείας ἐστί, φύσεος δὲ τὸ γεννᾶν; φύσις δὲ καὶ ἐνέργια οὐ ταυτὸν.

²⁴ Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.* I, 8, PG xciv, c. 812-813; cf. Sfântului Atanasie C. Arian. Or. 2, n. 2, PG xxvi. El îi mustră pe arieni pentru că au refuzat să recunoască expresia καροπόγονος ἐστὶν αὐτὴ ἡ Θεία οὐσία. Aceiași expresie se găsește și în scrierile Sfântului Chiril.

posibilitatea ci și în *necesitatea* unei alegeri autonome, rezoluția și determinarea alegerii. Fără această autonomie, nu se întâmplă nimic în creație. După cum spune Sfântul Grigorie Teologul: „Dumnezeu este cel care legiferează determinarea de sine o omului.”²⁵ „Dumnezeu l-a onorat pe om cu libertate pentru ca să poată alege binele și pe Cel care cu nimic mai mult sau mai puțin a plantat rădăcina binelui.”²⁶ Creația trebuie să urce și să se unească cu Dumnezeu prin propriile eforturi și împliniri. Dacă calea spre unire cere și presupune o mișcare de prevenire responsabilă a milei lui Dumnezeu, „legea antică a libertății umane,” după cum s-a exprimat Sfântul Irineu, nu este determinată de această mișcare. Calea spre abolire a unirii nu este închisă creaturilor, pe calea distrugerii și a morții. Nu există nici un har irezistibil pe care creaturile pot și ar putea să-l piardă. Creaturile sunt însă capabile de o „sinucidere metafizică.” În vocația ei ultimă și primordială, creația este destinată unirii cu Dumnezeu, de unire și participare în viața Sa. Aceasta însă nu este o necesitate obligatorie a naturii create. Bineînțeles că afară de Dumnezeu nu există nici o viață pentru creație. După cum s-a exprimat Augustin destul de apt, *ființa și viața nu coincid* în creație.²⁷ Prin urmare este posibilă *existența în moarte*. Bineînțeles, creația se poate realiza și stabili pe sine deplin numai depășindu-și izolarea de sine, numai în Dumnezeu. Chiar și fără să realizeze propria vocație chiar și opunându-se ei, astfel pierzându-se și destrămându-se pe sine, creația nu încetează de a mai exista. Posibilitatea sinuciderii metafizice îi este deschisă. Dar nu îi este dată puterea anihilării de sine. Creația este indestructibilă – și nu numai creația care este înrădăcinată în Dumnezeu ca și sursă a adevăratei ființe și a vieții veșnice, creația care s-a ridicat pe sine împotriva lui Dumnezeu. „Căci chipul veacului acestei lumi este trecător” (1 Corinteni 7, 31) și se v-a duce. Lumea însă nu v-a trece. Lumea a fost creată pentru „ca să poată avea ființă.” Calitățile și

²⁵ Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Or. 45 în Duminica. Paștilor*, n. 28, PG xxxvi, 661.

²⁶ *Ibid.*, n. 8, col. 632.

²⁷ Augustin, *De genesi adlīt.*, 1, 5, PL xxxiv, c. 250.

proprietățile ei sunt schimbătoare și mutabile și ele se modifică; dar „elementele” sunt imutabile. Mai presus de orice este nemișcat microcosmosul omului și nemișcate sunt *ipostasurile* oamenilor. Ele sunt pecetluite și scoase din nimic prin voința creativă a lui Dumnezeu. Întrădevăr, calea spre rebeliune și spre apostazie este calea distrugerii și a pierderii. Aceasta conduce nu în spre neființă ci în spre moarte. Moartea nu este un sfârșit al existenței, ci o *separație* – o separație a sufletului de trup, separația creației de Dumnezeu. De fapt, răul „nu este o entitate.”²⁸ Răul nu are „substanță” – după Sfântul Ioan Damaschin este *ἀνοβσιον*.²⁹ Răul are un caracter negativ și privativ. Răul este absența adevăratei ființe. După Sfântul Grigorie de Nyssa „în neființa lui își are răul ființa proprie” – ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει.³⁰ Rădăcina și caracterul răului este eroarea și deziluzia. Răul, în incisiva frază a unui teolog german este o „minciună mito-poetică” [„eine dichtende Lüge” – F. Staudenmeier]. Răul este un fel de ficțiune, dar o ficțiune încărcată de o putere și o energie enigmatică. Răul este activ în lume și această actualitate este reală. Răul introduce în lume noi calități, adăugând ceva la realitatea creată de Dumnezeu, ceva care nu este dorit și voit de creatorul dar totuși tolerat. Această inovație, într-un anume sens „neființa” este o apariție enigmatică reală și puternică. „Nu Dumnezeu este cel care a creat moartea” (Înțelepciunea lui Solomon 1; 13) și totuși toată creația s-a făcut victimă lipsei de sens și este robită de decădere (Romani 8, 20-21). Prin păcat moartea s-a răspândit la toți oamenii (Romani 5; 12) și păcatul fiind în sine o inovație fictivă în lume, produsul voinței create și a mașinațiilor înșelătoare umane, a creat moartea și a stabilit o nouă lege a existenței pentru creație, un fel de anti-lege. Într-un anume sens, răul nu poate fi eradicat. Totuși, fiindcă pierzarea finală în *durerile veșnice* provocate de rău în „învierea către judecată” nu înseamnă anihilarea totală și nici măcar supresiunea ființelor rele, este

²⁸ Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Or. XL în Predică la. Botez*, PG xxxvi, 424.

²⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *C. Manih*. N. 14, PG xciv, c. 1597.

³⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*., PG xlvii, 93 B.

imposibil să atribuim răului o astfel de putere anticreativă care ar depăși puterea creativă a lui Dumnezeu. Prin devastarea ființei, răul nu distruge ființa. O astfel de realitate devastată, distorsionată, falsă și înșelătoare este primită tainic în veșnicie deci în focurile și durerile neoprite. Veșnicia chinurilor care vor veni asupra fiilor pierzării arată cu o urgență specială realitatea creației ca și o realitate extra-dumnezeiască și secundă. Este provocată de o rebeliune liberă dar persistentă, de o afirmare în sine a răului. Astfel, la fel ca și în devenire, cât și în soluție – în sfințenie, la fel ca și în pierzare – în ascultare, la fel ca și în neascultare – creația manifestă și mărturisește propria realitate ca și un obiect liber al hotărârilor lui Dumnezeu.

Idea creației este străină conștiinței „naturale.” Gândirea elenă clasică nu știa de ea. Filosofia modernă a uitat-o. Dată de Biblie ea este deslușită și manifestată în experiența vie Bisericii. În idea creației sunt juxtapuse motivul realității tranzitorii și imutabile a lumii ca și un subiect activ (mai precis ca și o totalitate de subiecți interactivi) și motivul insuficienței sale totale, precum și dependența totală de un al Principiu mai înalt. Prin urmare orice presupunere cu privire la începutul lumii, necesitatea existenței și admiterea eliminării ei sunt excluse. Creația nu este nici o *ființă* existentă prin sine și nici o *devenire* tranzitorie; nu este nici o „*substanță*” veșnică și nici o „*aparență*” iluzorie. În creație se descoperă o mare taină. *Lumea putea să nu fi existat deloc.* Ceea ce putea să nu fi existat, pentru care nu există cauze și baze inevitabile, totuși *există*. Pentru gândirea „naturală” aceasta reprezintă o rătăcire, o „nebulă.” De aici reiese idea de a atenua și evita idea creației, prin excluderea și suspensia tuturor conjuncturilor și a speculațiilor evazive.

II

Dumnezeu creează în libertate desăvârșită. Această propoziție este formulată cu o precizie remarcabilă de „Doctorul Subtilităților” evului mediu, Duns Scotus: *procedit autem rerum creatio a Deo, non*

aliqua necessitate, vel essentiae, vel scientiae, vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum. „Creația lucrurilor este efectuată de Dumnezeu nu din necesitate, din esență, cunoaștere sau voință, ci din pură libertate care nu este mișcată – și cu atât mai puțin constrânsă – de nimic exterior care ar putea fi luat drept o cauză.”³¹ Chiar și așa, în definirea libertății lui Dumnezeu din creație nu este destul să ometem cruda concepție a obligației, a necesității externe. Este evident că nu putem vorbi de nici un fel de obligație externă din moment ce înseși spațiu de „afară” este pozițional în creație. În creație, Dumnezeu este determinat numai de Sine Însuși. Nu este ușor să demonstrăm absența oricărei „necesități” externe în această determinare de sine, în revelația lui Dumnezeu *ad extra*. Aici gândirea este blocată de ispite. Întrebarea ar putea fi formulată astfel: poate fi atributul de Susținător și Creator considerat ca aparținând proprietăților esențiale și formative ale Ființei lui Dumnezeu? Gândul l-a neschimbabilitatea dumnezeiască ar putea să ne prevină de a da un răspuns negativ. Tocmai așa a gândit și Origen în vremea sa. „Este necuviincios și absurd să spunem că natura lui Dumnezeu nu s-a mișcat niciodată sau să presupunem că a existat o vreme când Bunătatea nu a făcut bine iar Omnipotența nu și-a exercitat puterea.”³² Din extra-temporalitatea desăvârșită și din neschimbabilitatea Ființei lui Dumnezeu, Origen, în cuvintele lui Bolotov, ajunge la concluzia „că toate proprietățile și predicatele aparțin întotdeauna lui Dumnezeu într-un sens strict – *in actu, in statu quo*.”³³ Aici, „întotdeauna” pentru Origen are înțelesul de „veșnicie extra-temporală” și nu numai de „întregul temporalității.” „La fel

³¹ ... Waddigi, IV, Paris, 1891. Tot discursul lui Duns Scotus este remarcabil pentru marea sa claritate și profunzime. Duns Scoti question disputate de rerum principio, quaestio IV, articulus I, nr. 3 și 4, -- *Opera omnia*, editio nova juata editionem.

³² Origen, *De princ.* III, 5, 3 PG 327.

³³ V. V. Bolotov, *Doctrina lui Origen despre Sfânta Treime*, Sank Petersburg, 1897, p. 203.

cum nimeni nu poate fi tată fără să aibă un fiu sau cum nu poate exista un stăpân fără proprietate sau cel puțin un sclav,” se gândește Origen, „la fel și noi nu L-am putea numii pe Dumnezeu Atotputernic – Pantocrator dacă nu ar exista creaturi asupra cărora să-și exercite puterea. Căci dacă cineva ar susține că în anumite veacuri sau perioade de timp – indiferent cum le-ar numii – timpuri în care creația de acum nu a existat încă, atunci s-ar putea fără nici o îndoială dovedii că în acele secvențe temporale Dumnezeu nu a fost Atotputernic și că El a devenit Pantocrator numai după aceea, că El a devenit Atotputernic ulterior acestor veacuri sau perioade de timp și numai după ce a început să aibă creaturi asupra căror Își putea exercita puterea. Astfel, aparent Dumnezeu ar fi experimentat un fel de progres, căci fără îndoială era mai bine pentru El să fie Atotputernic decât să nu fie. Acum nu este nimic mai absurd decât faptul că Dumnezeu mai întâi nu trebuia să posede ceva care Îi era propriu Lui și apoi dintr-o dată a început să aibă ca și atribut această atotputernicie? Dacă nu a existat nici o vreme când Dumnezeu nu a fost atotputernic, înseamnă că au existat dintotdeauna lucruri în virtutea cărora El era Atotputernic. Înseamnă că au existat din totdeauna lucruri sub conducerea Lui, asupra cărora El este Conducătorul lor.³⁴ În viziunea imutabilității dumnezeiești desăvârșite, „ar fi fost necesar ca creaturile lui Dumnezeu să fie fost create de la început și că nu a fost nici un timp când ele nu au existat.” Aceasta deoarece ar fi imposibil să credem că, în timp, Dumnezeu „ar fi trecut de la neacțiune la acțiune. De aici, este necesar să recunoaștem că cu Dumnezeu toate lucrurile sunt fără început și co-eterne.”³⁵

Nu este simplu și nu este nici ușor să scăpăm de tentaculele dialectice ale lui Origen. În chiar această problematică se poate detecta o dificultate incontestabilă. „Atunci când gândesc că Dumnezeu a fost Domn din veșnicie, dacă creația nu a existat din

³⁴ Origen, *De princ.* I, 2, 10 PG 138-9.

³⁵ *Ibid.*, *Nota ex Methodio Ol. Apud Phat. Bibl. Cod.*, 325, sub. Linia, nr. (40).

totdeauna,” exclamă Augustin, „îmi este frică să fac afirmații gratuite.” *Cum cogito cuius rei dominus semper fuit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco...*³⁶ Origen a complicat problema prin incapacitatea sa completă de a vedea timpul ca și pe o schimbare. Dimpreună cu veșnicia nemișcată și pururea fitoare a Ființei lui Dumnezeu, el și-a imaginat un flux de veacuri nesfârșite care trebuiau umplute. Mai departe, orice secvență a predicatelor dumnezeiești îi apăreau sub forma unei schimbări reale temporale și prin urmare excluzând schimbarea, el a înclinat să nege orice fel de secvență temporală sau interdependența între acele predicate luate ca și un întreg. El a afirmat mai mult decât simpla „co-eternitate” a lumii și a lui Dumnezeu. El a afirmat necesitatea deslușirii dumnezeiești *ad extra*, necesitatea revelației și a revărsării bunătății dumnezeiești pe un „altcineva” din veșnicie, *necesitatea* realizării veșnice a plinătății și a tuturor potențialităților puterilor lui Dumnezeu. În alte cuvinte pentru a ne pune în acord cu noțiunea de neschimbabilitatea dumnezeiască, Origen a trebuit să admită necesitatea unei „non-eu” fără de început și împreună existent din veșnicie ca și o prerechizită și ca și un corelativ al vieții și al completitudinii lui Dumnezeu. În aceasta se poate vedea dificultatea ultimă a problemicii. *A fost posibil ca lumea să nu fi existat deloc* – lucru posibil în înțelesul deplin al cuvântului numai având în vedere că *Dumnezeu putea foarte bine să nu creeze*. Dacă, pe de cealaltă parte, Dumnezeu creează din necesitate, de dragul completitudinii Ființei Sale, atunci lumea trebuia să existe; atunci nu este posibil ca lumea să nu fi existat. Chiar dacă respingem noțiunea origenistă a infinitudinii timpului trecut real și recunoaștem începutul timpului, problema rămâne: nu aparține oare necesitatea absolută a Ființei lui Dumnezeu *cel puțin gândirii lumii*?

Am putea presupune că lumea reală a venit în ființă în timp și „că a existat un timp în care lumea nu a existat,” că a existat o vreme în care nu a existat o schimbare temporală. Dar nu este oare

³⁶ Augustin, *De Civitate Dei*, XII, 15 Pl XLI, c. 36.

adevărat că chipul lumii rămâne veșnic și etern în voința și știința lui Dumnezeu, participând ineluctabil și imutabil în plinătatea cunoașterii de sine Dumnezeiești și în determinarea de sine dumnezeiască? În acest moment, Sfântul Metodiu al Olimpului se ridică împotriva lui Origen accentuând că atot-perfecțiunea lui Dumnezeu nu poate depinde de nimic cu excepția lui Dumnezeu, cu excepția naturii Sale proprii.³⁷ Întradevăr, Dumnezeu creează numai din bunătatea Sa proprie și în această bunătate Dumnezeiască constă baza revelației Sale pentru „altul,” singura bază pentru „celălalt” ca și primitor și obiect al acestei bunătăți. Nu trebuie să credem noi că această revelație este veșnică? Și dacă da – din moment ce Dumnezeu trăiește în veșnicie și în completitudinea neschimbării Lui – nu înseamnă aceasta că în analiză ultimă „chipul lumii” a fost prezent în legătură cu Dumnezeu neschimbat din veșnicie și mai mult decât atât a fost prezent în completitudinea necesară chiar și în toate predicatele Sale particulare? ... Aceasta nu înseamnă oare că există o „necesitate a cunoașterii și a voinței”? Aceasta nu înseamnă oare faptul că Dumnezeu în contemplația de Sine veșnică contemplă în mod necesar chiar și *ceea ce El nu este*, ceea ce nu este El ci ceva altceva decât El? Nu este oare Dumnezeu legat de cunoștința de Sine prin chipul „non-Eului” Său cel puțin la nivel de posibilitate? În cunoștința de Sine El nu este obligat să se gândească și să se contemple pe Sine ca și un principiu creativ și ca și sursă a lumii, a lumii ca și un obiect și ca și participant după bunul Său plac? Pe de altă parte, peste toată lumea stă implementată o pecete dumnezeiască, o pecete a permanenței, o reflecție a măririi Lui Dumnezeu. Iconomia dumnezeiască a lumii, providența neschimbată și neschimbabilă a lui Dumnezeu, converge – cel puțin în opinia noastră – o stabilitate desăvârșită și o armonie înțeleaptă – și deasemenea un fel de necesitate. Această opinie stânjenește înțelegerea și capacitățile noastre de a pretinde că lumea ar fi putut să nu existe. Se pare că noi nu putem concepe lumea ca neexistând

³⁷ Sfântul Metodiu, *De creatis*, apud, *Pho. Bibl.* Col. 253, PG ciii, c. 1141.

fără să introducem un fel de *arbitraritate* și *accidentalitate* în existența și geneza lumii, ambele fiind derogative și contradictorii Înțelepciunii lui Dumnezeu. Nu este oare evident că trebuia să existe un anumit tip de cauză suficientă în lume, *cur sit potius non sit?* Această cauză constă din voința veșnică și neschimbată a lui Dumnezeu. Constă din porunca lui Dumnezeu. Nu se deduce de aici că din moment ce lumea este imposibil să existe fără Dumnezeu atunci și Dumnezeu ar fi imposibil să existe fără lume? Astfel dificultatea este numai catalogată și evitată, dar nu este rezolvată, dacă ne limităm pe noi înșine la începuturile cronologice ale existenței actuale ale lumii, din moment ce în orice caz, *posibilitatea* lumii, *idea* lumii, *planul* lui Dumnezeu și *voința* de realizare a acestui plan rămân încă veșnice și prin urmare împreună veșnice cu Dumnezeu.

Trebuie spus că o astfel de admitere înseamnă introducerea lumii în viața intra-trinitară a Dumnezeirii ca și un principiu co-determinant. Trebuie să respingem cu putere și cu tărie o astfel de noțiune. *Idea* lumii, *planul* și *voința* lui Dumnezeu cu privire la lume sunt *veșnice*, dar într-un anume fel nu sunt *co-eterne* și nu sunt nici *îmbinate veșnic* în El, deoarece ele sunt „separate și distincte” de „esență” prin *voința* Sa. Am putea spune că *idea* dumnezeiască a lumii este veșnică *printr-un alt fel* de veșnicie decât cel al esenței dumnezeiești. Deși paradoxal, această distincție a tipurilor și modurilor de veșnicie este necesară pentru expresia incontestabilei distincții între *esența* (natură) lui Dumnezeu și *voința* lui Dumnezeu. Această distincție nu v-a introduce nici un fel de separație sau spărtură în ființa lui Dumnezeu, ci prin analogie exprimă distincția între *voință* și *natură*, distincția fundamentală evidențiată atât de explicit de Părinții Bisericii din secolul al patrulea. *Idea* lumii își are baza *nu atât în esență*, cât în *voința* lui Dumnezeu. Mai întâi Dumnezeu a trebuit să „gândească” *idea* creației.³⁸ El „gândește”

³⁸ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* 45, n. 5, PG xxxvi, c. 629 évvoi; *Carm.* 4, *theol.* IV, *De mundo*, c. 67-68, PG xxxv II, 421.

într-o libertate deplină și numai în virtutea acestei „gândiri” libere și a bunăvoinței sale că El „devine” Creator din veșnicie. Bineînțeles că El putea să nu creeze. Orice altă „reținere” de la creare nu v-a altera sau împovăra natura lui Dumnezeu, nu v-a însemna diminuaare, la fel cum înseși creația lumii nu îmbogățește ființa lui Dumnezeu. Astfel, pe calea coincidenței opușilor ne putem apropia de înțelegerea libertății creative a lui Dumnezeu. Într-un anume sens, lui Dumnezeu i-ar fi indiferent dacă lumea există sau nu – tocmai în aceasta constă suficientă de Sine a lui Dumnezeu, autarhia dumnezeiască. Absența lumii ar însemna un fel de sustragere a ceea ce este finit din ceea ce este infinit, ceva care nu ar afecta plinătatea lui Dumnezeu. Concomitent, creația lumii ar însemna adăugarea a ceea ce este finit la ceea ce este infinit, care nu afectează în nici un fel plenitudinea lui Dumnezeu. Puterea și libertatea lui Dumnezeu trebuie definite nu numai ca și putere de a crea și produce ci și ca o libertate absolută *de a nu crea*.

Toate aceste cuvinte și presupuneri sunt insuficiente și inexacte. Toate au caracterul negațiilor și al interdicțiilor și nu cel al definițiilor pozitive și directe, dar ele sunt necesare pentru mărturisirea acelei experiențe a credinței în care se descoperă taina libertății umane. Cu o inexactitate, am putea spune că Dumnezeu poate permite și tolera absența a ceva care este fără din El. Printr-o astfel de presupunere nu se diminuează deloc oceanul iubirii lui Dumnezeu, ci din contră este scos în evidență. Dumnezeu creează din cauza supraabundenței iubirii și a milelor Sale și în aceasta se manifestă plăcerea și libertatea Sa. În acest sens, am putea spune că lumea este un fel de surplus. Mai mult decât atât, este un surplus care nu îmbogățește deloc plinătatea lui Dumnezeu; nu este nimic „supererogatoriu” și supra-adăugat, ceva care putea să nu existe și care există numai prin libertatea suverană și desăvârșită, prin bunătatea deplină și iubirea lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că lumea este creată și este „lucrarea” voinței lui Dumnezeu, θεληματικὴ ἐργον. Nici o revelație externă nu aparține „necesității” naturii lui Dumnezeu, structurii vieții intra-dumnezeiești. Revelația creativă nu

este ceva impus de deasupra de Dumnezeu prin bunătatea Sa. Este executată în libertate deplină, din veșnicie. Prin urmare nu poate fi spus că Dumnezeu *a început să creeze* sau „a devenit” Creator, deși a fi Creator” nu aparține acelor definiții ale naturii dumnezeiești care include Treimea de Ipostase. În nemișcarea veșnică a ființei lui Dumnezeu nu există nici un fel de origine, nici devenire și nici un fel de secvență. Totuși, există o unire armonică desăvârșită în sine care este cognoscibilă și exprimabilă parțial la nivelul numelor Dumnezeiești. În acest sens, Sfântul Atanasie cel Mare obișnuia să spună că „pentru a crea Dumnezeu este *secundar* și pentru a naște Dumnezeu este *primul*,” că „ceea ce este a naturii [esenței]” este antecedent pentru ceea ce este din „voință.”³⁹ Trebuie să admitem distincții în înseși co-eternitatea și nemișcarea Ființei lui Dumnezeu. În întreaga și simpla viață dumnezeiască există o ordine [τάξις] absolut logică și rațională a Ipostaselor care este ireversibilă și neschimbabilă pentru simplul motiv că există un „prim principiu” sau o „sursă” a dumnezeirii. Există și enumerarea *Primei, celei de a Doua și a Treia* Persoană.⁴⁰ Prin urmare devine posibil să spunem că structura trinitară este antecedentă voinței și gândirii lui Dumnezeu, deoarece voința lui Dumnezeu, adică a Sfintei Treimi este și ea antecedentă „energiilor” și faptelor dumnezeiești. Mai mult decât atât, Treimea este revelarea lăuntrică, internă a naturii dumnezeiești. Proprietățile lui Dumnezeu sunt revelații de același fel, dar în deslușirea lor particulară Dumnezeu este liber. Voința neschimbată a lui Dumnezeu postulează liber idea creației și înseși creației. Ar fi o greșeală ispititoare să privim gândirea lumii de Dumnezeu ca și o „creație ideală,” fiindcă idea lumii și a lumii ideilor este adunată în întregime *în Dumnezeu*, ἐν τῷ Θεῷ și în Dumnezeu nu este și nu

³⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, *C. Arian. Or. 2, n. 2*, PG xxvi, c. 152 – δευτερόν ἐστι τὸ δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶ τὸν Θεόν, – πολλῶ πρότερον, – τὸ ὑπερκείμενον τῆς βουλήσεως.

⁴⁰ Cf. V. V. Bolotov, „Despre Problema lui Filioque III: Semnificația secvenței Ipostasurilor Sfintei Treimi în conformitate cu viziunea Părinților Orientali,” *Lecturi creștine* ([Khristianskoe Chtenie], în rusă), 1913, Sept., 1046-1059.

poate fi nimic din ceea ce este creat. Această noțiune ambiguă a unei „creații ideale” definește cu mare claritate distincția completă între necesitatea Ființei trinitariene și libertatea planului lui Dumnezeu – buna Sa plăcere cu privire la creație. Mai rămâne o distincție absolută și de neînlocuit, negația a ceea ce duce la portretizarea întregii economii create ca fiind făcută din *fapte esențiale* și din condiții care deslușesc natura lui Dumnezeu prin *necesitate*. Aceasta ar conduce la ridicarea lumii, cel puțin „lumea inteligibilă” [κόσμος νοητός] la o înălțime care nu i se cuvine. Am putea spune cu un curaj orgolios că în idea dumnezeiască a creației există un fel de contingență și că dacă lumea este veșnică, *nu este vorba de o veșnicie a esenței* ci de o *eternitate liberă*. Am putea clarifica libertatea planului lui Dumnezeu – bunul Său plac – pentru noi înșine prin ipoteze că această idee nu a fost postulată deloc. Evident este vorba de un *casus irrealis* dar nu există nici o contradicție inerentă. Evident, odată ce Dumnezeu a „gândit” și a postulat o astfel de idee, al a avut suficientă motive pentru a face astfel. Credem că Augustin a avut dreptate atunci când a interzis orice căutare a „cauzei voinței lui Dumnezeu.”⁴¹ Această voință nu este legată și nu este predestinată de nimic. Din veșnicie mintea lui Dumnezeu a rapsodiat, spune Sfântul Grigorie Teologul, „contemplând lumina propriei Sale frumuseți, egală și întru tot egală cu splendoarea desăvârșită a Dumnezeirii întreit luate. Mintea creatoare de lume în vastele ei gânduri contemplează la modelele lumii pe care le-a făcut, deasupra cosmosului care a fost produs mai apoi, dar care pentru Dumnezeu chiar și atunci erau prezente. Toate stau în fața ochilor Lui atât ceea ce are să fie cât și ceea ce este acum ... Pentru Dumnezeu, totul curge într-una, *totul este susținut de brațele marii dumnezeiri*.”⁴²

„Mult râvnita lumină” a frumuseții lui Dumnezeu nu ar putea fi produsă de modelele lumii” și astfel că „le creează mintea

⁴¹ Augustin, *De div, quaest.* qu. 28 PL XIVi, c. 18. nihil autem majus est voluntatis Dei; non ergo ejus causa quaerenda est.

⁴² Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Carm. Theol.* IV – *De mundo*, v. 67-68, PG xxxvii, 421: κόσμοι τύπου...

din supraabundența iubirii.” Ea nu aparține splendorii Treimii; ele sunt postulate de voința și de buna sa plăcere. Aceste „modele ale lumii” sunt un surplus și sunt un dar sau un „bonus” supraadăugat de Cel Care este iubire întru tot binecuvântată. În această bună plăcere a lui Dumnezeu de a crea lumea se manifestă libertatea infinită a lui Dumnezeu.

Astfel Sfântul Atanasie spune, „Tatăl creează totul prin Cuvântul în Duhul,”⁴³ creația fiind o faptă comună și indivizibilă al Prea Sfintei Treimi. Dumnezeu creează prin *gândire* și gândul devine faptă – κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἐργου, spune Sfântul Ioan Damaschinul.⁴⁴ „El a contemplat totul, de dinainte de a și primii ființa Sa, din veșnicie contemplând în mintea Sa. Astfel fiecare lucru își primește ființa la un timp determinat în conformitate cu gândul său veșnic și decisiv, care este concomitent predestinație, chip și model” – κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἀχρονον ἐννοιαν, ἥτις ἐστὶ προορισμός καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα.⁴⁵ Aceste modele și prototipuri ale lucrurilor se vor constitui în ceea ce se cheamă „sfatul pre-temporal și neschimbat” al lui Dumnezeu în care totul este oferit într-un caracter distinctiv [ἐξαρχακτειρίζετο] înainte de a-și primii propria ființă, tot ceea ce este pre-orânduit de Dumnezeu în avans iar apoi adus în existență – ἡ βουλή αὐτοῦ ἡ προαιώως καὶ ἀει ὡσαύτως ἔχουσα.⁴⁶ Acest “sfat” al lui Dumnezeu este veșnic și neschimbător, pretemporal și fără început – [ἀναρχος] din moment ce tot ce este dumnezeiesc este și rămâne nemișcat. Acesta este *chipul lui Dumnezeu*, a doua formă a chipului, chipul întors spre creație.⁴⁷ Sfântul Ioan Damaschin se referă la Pseudo-Dionisie.

⁴³ Sfântul Atanasie, *Ad Seraphion, Ep.* III, n. 5 PG xxvi, c. 632.

⁴⁴ Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.* I, 2, PG xciv, c. 865; Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Or.* 45 în *S. Pascha*, n. 5, PG xxxiv, c. 629.

⁴⁵ Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide ortho.* I, 9, PG xciv, c. 837.

⁴⁶ Sfântul Ioan Damaschinul, *De imagin.* I, 10, PG xciv, c. 1240-1241.

⁴⁷ *Ibid.*, c. 1340: „Al doilea aspect al chipului este gândul l-a Dumnezeu cu privire la subiectul a ceea ce v-a crea El, adică, sfatul Său cel din veșnicie, care rămâne întotdeauna egal cu sine; căci Dumnezeirea rămâne neschimbată și sfatul Său este din veșnicie și fără de nici un început.” [δεύτερος τρόπος εἰκόνας, ἡ ἐν τῷ ὕπ’

Aceste modele creative, spune Areopagitul „sunt fundamente creative pre-existente dimpreună cu Dumnezeu și compuse împreună din puteri care transformă ființele în niște entități, puteri pe care teologia le numește „predestinații,” decizii dumnezeiești care sunt determinative și creative pentru toate lucrurile după măsura în care Cel care este deasupra tuturor și care la prehotărât și a creat tot ceea ce există.” – Παράδειγματα δὲ φάμεν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐωιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικά καὶ ποιητικά, καθ’ οὓς ὁ Ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προῶρισε καὶ παρήγαγεν.⁴⁸ După Sfântul Maxim Mărturisitorul aceste tipuri și idei sunt gândurile *veșnice* și *desăvârșite* ale Dumnezeului celui veșnic, -- νοήσεις αὐτοτελεῖς αἰδίοι τοῦ αἰδίου Θεοῦ.⁴⁹ Acest sfat veșnic este planul lui Dumnezeu și decizia cu privire la lume. El trebuie distins riguros de lume. Ideea dumnezeiască a creației nu este înseși creație; nu este încă substanța creației; nu este purtătoarea procesului cosmic și „tranziția” de la „plan” [ἐννόημα] la „faptă” [ἐργον] și nu este un proces în idea lui Dumnezeu, ci apariția, formarea și realizarea unui altfel de substrat, a unei multiplicități de subiecți creați. Ideea dumnezeiască rămâne neschimbată și neschimbătoare, nefiind implicată în procesul de formare. Ea rămâne întotdeauna afară din lumea creată, transcendând-o. Lumea este creată în conformitate cu idea, în conformitate cu un model – lumea este realizarea acestui model –

αὐτοῦ ἐν τούτῳ ἐπομένῳ ἐννοία, τούτέστιν ἡ προαιώμιος αὐτοῦ βούλησις, ἡ αἰὶ ὡσαύτως ἔχουσα].

⁴⁸ Dionisie Areopagitul, *De divin. Nomin.* V, n. 8, PG III, c. 824, cf. C. VII, n. 2, c. 868-869.

⁴⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, Scholia in liberis de divine nominibus în cap. V, -- PG iv, c. 31; cfr. N. 7... Cf. n. 7, c. 324 A: “În cauza tuturor lucrurilor, totul este preconstituit [προϋρέστηκεν], la fel ca și într-o idee sau într-un prototip”; n. 8, c. 329 A-B: ὅτι ποιήσιν αὐτοτελεῖ αἰδίων τοῦ αἰδίου Θεοῦ τὴν ιδέαν, ἥτοι τὸ παράδειγμα φησί. În contrast cu Platon, care a separat ideile lui Dumnezeu de Dumnezeu, Dionisie vorbește de “chipuri” și “logoi” în Dumnezeu. Cf. A, Brilliantov, *Influența teologiei estice asupra teologiei vestice în lucrările lui Evrigena* (Sank Petersburg, 1898), pp. 157 ff, 192 ff.

dar acest model nu este subiectul devenirii. Modelul este o normă și un țel stabilit în *Dumnezeu*. Distanța și distanța nu sunt abolite niciodată și prin urmare veșnicia modelului, care este fixă și nu este implicată deloc în schimbarea temporală este compatibilă cu schimbarea temporală, cu intrarea întru ființă a purtătorilor decretelor externe. „Lucrurile de dinaintea începutului sunt ca și neexistente,” spune Augustin, *utique non erant*. El se și justifică pe sine: ele amândouă au fost și nu au fost originate; ele au fost în știința Lui Dumnezeu: dar nu erau în natura lor primară” – *erant în Dei scientia, non erant în sua natura*.⁵⁰ În conformitate Sfântul Maxim, spune că ființele create „sunt chipuri și imagini ale ideilor dumnezeiești,”⁵¹ la care ele sunt „participante.”⁵² În creație, Creatorul realizează, „face substanțial” și „deslușește” cunoștința Sa, preexistentă veșnic în Sine.⁵³ În creație este proiectat din nimic o nouă realitate care

⁵⁰ Augustin, *De genesi ad., L, t., I, V*, c. 18, PL xxxiv, c. 334; Cf. *De Trin.*, I, IX, c. 6 vel. s. n. 9 PLXLII, c. 965; alia notitia rei in ipsa se, alia in ipsa aeterna veritate; cf. *ibid.*, I, VIII, c. 4, vel s. N. 7, c. 951-952. A se vedea *De div. Qu. 83, qu. 46*, n. 2, PL XL, c. 30: idea igitur latine possumus vel formas vel specie dicere... *Sunt* namque ideae principales possumus vel quaedam, vel rationem rerum stabiles atque principales formae quaedam, vel rationem rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per aeternae ac semper eodem mundo sese habentes, quia divina mente continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum cas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire postet, et omne quod oritur et interit.

⁵¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Lib de div. nom. schol.*, vii, 3, PG, vi, 352; τὰ γὰρ ὄντα ... εἰκόνες εἰσι καὶ ὁμοιώματα τῶν δεῖων ἰδεῶν... ὧν εἰκόνες τὰ τῆς κτίσεως ἀποτελέσματα.

⁵² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Lib. de div. nom. schol.*, V, 5, PG iv, 317; ὧν μετέχουσιν.

⁵³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *De charit.*, c. Iv, c. 4 PG xc, c. 1148: τὴν ἐξ ἀδίδου ἐν αὐτῷ ὁ Δημιουργὸς τῶν ὄντων προὔπαρχουσιν γνῶσιν, ὅτε ἐβουλήθη, οὕτως καὶ προεβέλετο. Trebuie să luăm în considerație aspectele diferite ale chipului după cum este el descris de Sfântul Ioan Damaschinul, *De imag.* II, 19, PG xic, 1340-1341: primul aspect al imaginii este natural, φυσικός – Fiul. A doua imagine este sfatul pre-etern – ἐν τῷ Θεῷ. Al treilea aspect este omul, care este un chip prin imitație: – ὁ κατὰ μίμησιν ὑπὸ θεοῦ γενόμενος – din moment ce ceea ce este creat nu poate avea aceiași natură cu ceea ce nu este creat. În acest pasaj Sfântul

devine purtătoarea ideii dumnezeiești și trebuie să realizeze această idee în propria devenire. În acest context tendința panteistă a ideologiei platonice și a teoriei stoice a „rațiunilor seminale” [σπερματικοί λόγοι]. Este depășită în întregime și evitată. Pentru platonism identificarea „esenței” fiecărui lucru cu idea dumnezeiască este caracteristică, înzestrarea substanțelor cu proprietăți și predicate absolute și veșnice (fără de nici un început) la fel ca și introducerea „ideii” în lucrurile naturale. Din contră, *nucleul creat al* lucrurilor trebuie să fie distins riguros de idea de dumnezeire despre lucruri. Numai în acest mod este eliberat până și cel mai crunt realism logic de o aromă panteistă; realitatea întregului ar fi totuși o realitate creată. Dimpreună cu aceasta, pan-logismul este depășit și el: gândul la un lucru și gândul planului dumnezeiesc cu privire la un lucru nu sunt „esența” și nucleul lucrului, deși esența este caracterizată de λόγος [λογικός]. Modelul dumnezeiesc al lucrurilor nu este „substanța” sau „ipostasul” lor; nu este vehiculul calităților și condițiilor lor. Mai bine spus, ar putea fi numit *adevărul*

Ioan Damaschinul percepe asemănarea omului cu Dumnezeu în faptul că sufletul fiecărui om constă din trei părți; cf, *Fragm.*, PG xcv, 574. Prin indicarea diferenței naturilor în Dumnezeu și în om, natura lui Dumnezeu a ideilor veșnice și a Sfatului celui veșnic al Său este accentuată. Noțiunea de chip își primește definiția finală numai pe parcursul perioadei iconoclaste, în special în scrierile Sfântului Teodor Studitul. El leagă posibilitatea de a avea icoanele cu creația omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Faptul că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu arată că facerea icoanelor este într-o oarecare măsură o ocupație dumnezeiască.” (Sfântul Teodor Studitul, *Antirrh.* III, c. 2, 5, PG xciv.) Sfântul Teodor urmează aici ideile din Areopagitica. În acest caz ar fi destul să menționăm faptul că Sfântul Teodor subestimează legătura indisolubilă între „chip” și „proto-image,” dar face o distincție pătrunzătoare între esență și natură. Cf. *Antirrh.* III, c. 3, col. 424: „Nici una nu este separată de cealaltă cu excepția distincției esențelor” [τῆς οὐσίας διάφορον]. Cf. K. Schwartzlose, *Der Bilderstreit* (Gotha, 1890), pp. 174 ff.; Rev. N. Grossou, *Sfântul Teodor Studiul, vremurile, viața și lucrările sale* (Kiev, 1908), rusă, pp. 198 ff.; P. Dobroklonski, *Sfântul Teodor Studitul*, vol. I, (Odessa, 1901 [1914]), în rusă.

*unui lucru, entelehia lui transcendentă. Adevărul unui lucru și a substanței unui lucru nu sunt identice.*⁵⁴

III

Acceptarea creației absolute și non-suficienței de sine a lumii duce la distingerea a două feluri de predicate și acțiuni în Dumnezeu. Întrădevăr, în acest moment ajungem la limita înțelegerii noastre, toate cuvintele devin mute și inexacte, primind un înțeles indicativ apofatic, de interdicție și nu unul catafatic. Totuși, exemplul Sfinților Părinți încurajează o mărturisire speculativă a credinței. După cum a spus mitropolitul Filaret odată, „în nici un caz nu trebuie să considerăm smerenia, chiar și pe cea ascunsă într-o taină, ca fiind străină și dincolo de noi, ci în smerenie trebuie să ne edificăm mințile în spre contemplația lucrurilor dumnezeiești.”⁵⁵ Doar că în speculațiile noastre nu trebuie să limitele revelației pozitive și trebuie să ne limităm la interpretarea experienței credinței și a rânduielilor care țin de credință, subînțelegându-se că nu trebuie să facem nimic altceva decât să discernem și să clarificăm acele presupozii inerente prin care mărturisirea dogmelor ca și adevăruri inteligibile devin posibile. Trebuie spus că toată structura doctrinei credinței încurajează aceste distincții. În esențiale sunt deja oferite în distincția primară și antică între „teologie” și „iconomie.” Încă de la începutul istoriei creștine, Părinții și cărturarii Bisericii s-au străduit să distingă clar între acele definiții și numele care se refereau la Dumnezeu pe plan

⁵⁴ O investigație penetrantă și deplină a problemei ideilor a fost oferită de un teolog romano catolic notoriu, F. A. Staudemaier, *Die Philosophie des Christentums*, Bd. I (singura publicată). „Die Lehre von der Idee” (Gieszen, 1840) și deasemenea monumentală sa lucrare *Die Christliche Dogmatik*, Bd., III, Freiburg im Breisgau 1848 (retipărită recent, 1967).

⁵⁵ *Discursurile și cuvântările unui membru al Sfântului Sinod, Filaret, Mitropolitul Moscovei*, partea a II-a, Moscova, 1844, p. 87: „Cuvântare cu ocazia recuperării moaștelor patriarhului Alexei.” (în rusă).

„teologic,” și cele care se referau pe plan „iconomic.” În spatele acestora stă distincția între „natură” și „voință.” Legate de aceasta este distincția în Dumnezeu între „esență” [οὐσία] și “ceea ce înconjoară esența,” “ceea ce este legat de natură.” O distincție dar nu o separație.

„Ceea ce spunem despre Dumnezeu afirmativ ne arată,” după cum explică Sfântul Ioan Damaschinul, „*nu natura Sa, ci numai ceea ce este descoperit naturii Sale*,” οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν,⁵⁶ „ceva care acompaniază natura Sa” [τὶ τῶν παρεπομένων τῇ φύσει].⁵⁷ „Ceea ce El este prin esență și natură, este neștiut și neînțeleș.”⁵⁸ Sfântul Ioan exprimă aici presupunerea primară și constantă a tuturor teologilor estice: esența lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută; numai puterile și operațiile lui Dumnezeu sunt accesibile cunoașterii.⁵⁹ După cum stau lucrurile, există anumite distincții între ele. Această distincție este legată de relația lui Dumnezeu cu lumea. Dumnezeu este cognoscibil și poate fi atins numai în măsura în care El se întoarce spre lume, numai prin iconomia și dispensa Lui. Lumina dumnezeiască este împrăjmuită de o „lumină neapropiată” și este știută numai la nivelul „teologiei apofatice” cu excluderea definițiilor și termenilor neadecvați. În literatură perioadei de la Nicea, această distincție a avut de multe ori un caracter ambiguu și confuz. Motivele cosmologice au fost adeseori folosite în definițiile relațiilor intra-Trinitare. Cel de al Doilea Ipostas a fost adeseori definit din perspectiva manifestării lui Dumnezeu sau a revelației către lume, ca și Dumnezeu revelației, ca și Cuvântul creativ. Prin urmare inaccesibilitatea și incognoscibilitatea au fost atribuite primar Ipostasului Tatălui ca fiind de nerevelat și inefabil. Dumnezeu se descoperă pe Sine

⁵⁶ Sfântul Ioan Damaschinul, *De fidei orth.*, i, 4, PG xciv, 800.

⁵⁷ *Ibid.*, I, 9, c. 836.

⁵⁸ *Ibid.*, I, 4, c. 797.

⁵⁹ Pentru o detaliere a acestei probleme a se vedea I. V. Popov, *Personalitatea și învățătura fericitului Augustin*, vol. 1, partea 2 (Sergheiev Posad, 1916 și *Lichonost' i Uchenie Blazhennago Avgustina*), pp. 330-370 ff (în rusă).

numai în Logos, în „Cuvântul vorbit” [λόγος προφορικός], ca și „idee și ca putere activă” emisă pentru a construi creația.⁶⁰ În legătură cu aceasta stă și tendința de subordonițianism din interpretările teologice anti-niceene ale dogmei Trinitare. Numai părinții secolului al nouălea au obținut în teologia lor trinitară baza pentru o formulare adecvată a relației lui Dumnezeu cu lumea: „operația” [ἐνεργεῖαι] întreagă și neîmpărțită a lui Dumnezeu în Treimea consubstanțială este descoperită în acțiunile și faptele lui Dumnezeu. Esența [οὐσία] Treimii nedivizate rămâne dincolo de capacitatea cunoașterii și de înțelegerea lucrărilor Sale, din câte explică Sfântul Vasile cel Mare, descoperind *puterea și înțelepciunea* lui Dumnezeu, *dar nu înseși esența Lui*.⁶¹ „Afirmăm,” scria el lui Amfilohie din Iconium, „că Îl cunoaștem pe Dumnezeu nostru prin energiile Lui, dar nu îndrăznim să credem că este posibil să de

⁶⁰ În ciuda cuvintelor lui Atenagora, *Legat.* c. 10, PG vi, c. 908: ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. Cf. Popov, pp. 339-341; Bolotov, pp. 41 ff.; A. Puech, *Les apologistes grecs du II siècle de notre ère* (Paris, 1912). Despre Origen a se vedea Bolotov, pp. 191 ff. Din aspectul formal, distincția între „esență” și „energie” merge înapoi la Filon și Plotin. Totuși, din punctul lor de vedere Dumnezeu își primește propriul Său caracter, chiar și pentru Sine, numai prin descoperirea de Sine voluntară și necesară în lumea ideilor. Această sferă cosmologică din Dumnezeu este numită „Minte” sau „Cuvânt.” Pentru multă vreme conceptele cosmologice ale lui Filon și Plotin au tăgăduit formularea speculativă a tainei Treimii. De fapt, conceptele cosmologice ale lui Filon și Plotin. De fapt, conceptele cosmologice nu au nici o legătură cu taina lui Dumnezeu și a Treimii. Dacă conceptele cosmologice trebuie abandonate, atunci apare o altă problemă, cea a relației din concepția „sfatului veșnic al lui Dumnezeu.” Despre Filon a se vedea M. D. Muretov, *Filosofia lui Filon al Alexandriei și legătura ei cu Doctrina Sfântului Ioan Teologul despre Logos*, Vol. I, (Moscova, 1885); N. N. Golubokovski, *Predica sfântului Apostol Pavel despre Bunele vestiri în originea și esența lor*, vol. II (Sank Petersburg, 1910), pp. 23-425; V. Ivanitzski, *Filon din Alexandria* (Keiv, 1911); P. J. Lebreton, *Originea dogmei Treimii* (Paris, 1924), p. 166-239, 570-581, 590-598; cf. Excursului A, „Despre energii,” pp. 503-506. Cf. deasemenea F. Dögler, „Sparaghis,” *Studien zur geschichte und Kultur des Alterthums*, Bd. V, Hf. 3-4 (1911) pp. 65-69.

⁶¹ Sfântul Vasile cel Mare, *C. Eun.*, I, II, 32, PG xxix; cf. Sfântul Atanasie, *De decret.*, n. II, PG xxv, c. 441: „Dumnezeu este în toți prin puterea și bunătatea Sa și este afară din toți în virtutea naturii Sale proprii” [κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν].

apropiem de înseși esența Lui. Fiindcă deși energiile Lui se pogoară la noi, esența Lui ne rămâne neaccesibilă. Aceste energii sunt multiforme, totuși esența este simplă.⁶² Esența lui Dumnezeu este imposibil să fie cuprinsă de oameni și este cunoscută numai de Fiul Unul născut și de Duhul Sfânt.⁶³ În cuvintele Sfântului Grigorie Teologul, esența lui Dumnezeu este „Sânta Sfintelor,” ascunsă până și serafimilor și mărită de cele Trei Sfînțenii care se unesc într-o „domnie” și o „Dumnezeire.” mintea creată este capabilă cu destul de multe imperfecțiuni să „schiteze” o mică diagramă a adevărului” în oceanul infinit al entității dumnezeiești, bazați nu pe ceea ce este Dumnezeu, ci pe *ceea ce este în jurul* Lui [ἐκ τῶν περὶ αὐτόν].⁶⁴ „Esența dumnezeiască, inaccesibilă total și comparabilă cu nimic,” spune Sfântul Grigorie de Nyssa, „poate fi cunoscută numai prin energiile Lui.”⁶⁵ Toate cuvintele noastre cu privire la Dumnezeu nu denotă esența Sa ci energiile Sale.⁶⁶ Esența dumnezeiască este inaccesibilă,

⁶² Sfântul Vasile cel Mare, *Ad. Amfilobium*., PG, xxxii, 869, A-B.

⁶³ Sfântul Vasile cel Mare, *C. Eun.*, I, I, n. 14, PG xxix, 544-545; cf. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. 38, in Theoph.*, n. 7, PG xxxvi, 317.

⁶⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. 38, in Theoph.*, n. 7, PG xxxvi, 317.

⁶⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cant. cant.* h, xi, PG xiix, 1013 B; *În Phalm.* II, 14, PG xiix, 585; Cf. V. Nesmelov, *Sistemul dogmatic al Sfântului Grigorie de Nyssa* (Kazan, 1887), pp. 123 ff.; Popov, pp. 344-349.

⁶⁶ Sfântul Grigorie al Nyssei, *Quod non sint tres dñi*, PG xiv, 121B: „trebuie să ne dăm seama că esența lui Dumnezeu nu are nici un nume și este inexprimabilă. Putem afirma că orice nume, indiferent că a venit să fie cunoscut prin natura umană sau fie că a fost înmănat nouă prin Scripturi, este o interpretare a ceva care este înțeles din natura lui Dumnezeu, dar nu conține în sine înțelesul naturii Sale... Din contră, indiferent ce nume oferim esenței lui Dumnezeu, acest predicat arată ceva care are *legătură* cu esența” [τὴ τῶν περὶ αὐτῆς]. Cf. *C. Eunomie.* II, PG xiv, c. 524-5; *De beatitudine*., *Or. 6*, PG xiiv, 1268: „entitatea lui Dumnezeu în sine, în substanța ei este deasupra oricărei gândiri care ar putea-o înțelege, fiind inaccesibilă conjuncturilor ingenioase și nici măcar nu se apropie de ei. Fiind astfel prin natură, El care este mai presus de orice natură și care este nevăzut și indescriptibil, poate fi văzut și cunoscut în alte aspecte. Dar nici o cunoaștere nu v-a fi o cunoaștere a esenței”; *In ecclesiasten*, h, vii, PG xiiv, 732: „marii oameni vorbesc despre lucrările [ἐργα] lui Dumnezeu, nu despre Dumnezeu. *Sfântul Ioan Gură de Aur, Incompreh. Dei natura*, h. III, 3, PG xiviii, 722: în viziunea lui Isaia (vi,

inefabilă, incomprehensibilă. Multiplele și relativele nume care se referă la Dumnezeu nu îi numesc natura sau esența ci *atributele lui Dumnezeu*, ele nu sunt abstracții sau formule conceptuale. Ele sunt *energii, puteri și acțiuni*. Ele sunt reale, esențiale, manifestări dătătoare de viață dumnezeiască – chipuri reale ale imaginii lui Dumnezeu față de creație, legate de imaginea creației în sfatul și cunoștința veșnică a lui Dumnezeu. Acestea sunt „cele care pot fi cunoscute despre Dumnezeu” – τὸ γνῶστόν τοῦ Θεοῦ – (Romani 1; 19). Acesta este domeniul privat și nedivizat dar totuși „cu multe nume” a ființei lui Dumnezeu, „activitatea și iradierea dumnezeiască,” – ἡ Θεία ἐλλελαμψις καὶ ἐνέργεια, după cum spune sfântul Ioan Damaschinul urmând *Areopagitica*.⁶⁷ În conformitate cu cuvântul Apostolic: „cele nevăzute ale Lui se înțeleg de la facerea lumii prin fapte” adică *veșnica Lui putere și dumnezeire*” (Romani 1; 19) [ἡ τε αἰδὶος αὐτοῦ δύναμις καὶ Θεϊότης]. Aceasta este revelația și descoperirea lui Dumnezeu: „Dumnezeu a arătat lor aceasta” (Romani 1; 19), [ἐφάνερωμεν]. Episcopul Silvester explică destul de bine aceste cuvinte apostolice: “lucrurile nevăzute ale lui Dumnezeu, fiind de fapt actuale, existente și pur imaginare devin vizibile nu într-un fel iluzoriu, ci veritabil; nu ca și simple fantome, ci în puterea lor veșnică; nu numai în gândurile oamenilor ci, în realitatea dumnezeirii Lui.”⁶⁸ Ele sunt vizibile fiindcă sunt manifestate și descoperite. Fiindcă Dumnezeu este prezent pretutindeni, nu fantasmagoric, nu în lipsă, ci prezent pretutindeni – „Care pretutindeni ești și toate le plinești, Vistierul bunătăților și Dăătorule de viață.” Această ubicuitate providențială, diferită de

1-2), cetele îngerilor contemporani nu “esența inaccesibilă” ci “condescența” lui Dumnezeu – “dogma necuprinderii lui Dumnezeu în natura Sa și posibilitatea de al cunoaște prin legăturile Lui către lume,” aspecte care sunt prezentate deplin și cu penetrație în cartea episcopului Silvestru, *Eseuri despre teologie dogmatică ortodoxă*, vol. I, (Kiev, 1892-1893), pp. 245 ff.; vol. II (Kiev, 1892-1893), pp. 4 ff. Conform capitolului despre teologia negativă din cartea părintelui Bulgakov, *Lumina neînserată* (Moscova, 1917), pp. 103 ff.

⁶⁷ Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.*, I, 14, PG xic, 860.

⁶⁸ Episcopul Silvester, II, 6.

prezența „particulară” și harismatică a lui Dumnezeu (care *nu este pretutindeni*) este o „formă de existență” pentru Dumnezeu, distinctă de „forma existenței în conformitate cu natura Sa.”⁶⁹ Mai departe, această formă este existențial reală și subzistentă – este prezența ei actuală, nu numai o simplă *operativa omnipresenția, sicut agens adest ei in quod agit*. Dacă „nu înțelegem particular” (în fraza Sfântului Ioan Gură de Aur⁷⁰) această omniprezență tainică și această formă a ființei lui Dumnezeu *ad extra*, devine discutabil dacă Dumnezeu este „pretutindeni, tot și întreg,” „totul în toate” după cum s-a exprimat Sfântul Ioan Damaschinul – ὅλον ὁλικῶς πανταχοῦ ὄν, – ὅλον ἐν πᾶσι.⁷¹ Faptele dătătoare de viață a lui Dumnezeu în lume sunt *însuși Dumnezeu* – o afirmație care împiedică separația dar nu abolește distincția.⁷² În doctrina Părinților Capadocieni cu potrivire la „esență” și „energii” descoperim o formă elaborată și sistematică a tainicului autor al *areopagiticeii* care avea să determine toată dezvoltarea subsecventă a teologiei Bizantine. Dionisie se bazează pe o distincție strictă între acele „nume dumnezeiești” care se referă la relația lui Dumnezeu *ad extra*.⁷³ Ambele serii de nume vorbesc despre realitatea dumnezeiască imutabilă. Viața intra-dumnezeiască este ascunsă înțelegerii noastre și este cunoscută numai prin negații și interdicții,⁷⁴ iar în fraza sfântului Grigorie Teologul „cineva care vazându-L pe Dumnezeu a înțeles ceea ce a văzut, acela nu L-a văzut.”⁷⁵ Totuși, Dumnezeu se descoperă pe Sine și acționează și este prezent în creație prin puterile și ideile Lui – „în providență și în har care apar din Dumnezeul incomunicabil, care se revarsă într-

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, II, 131.

⁷⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Hebr.* h-2, n. 1.

⁷¹ Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.*, I, 13, PG xciv, 852.

⁷² Distincția patristică între esența și energiile lui Dumnezeu a rămas din totdeauna străină teologiei occidentale. În teologia estică este baza distincției între teologia apofatică și cea catafatică. Augustin o respinge decisiv. A se vedea Popov, pp. 353 ff.; Cf. Brilliantov, pp. 221 ff.

⁷³ Dionisie Areopagitul, *De div. nom.*, II, 5, PG iii, 641.

⁷⁴ Cf. de exemplu, *De coel. Hier.*, II, 3, c. 141.

⁷⁵ Epistola I, *Ad caim*, c. 1065.

un val inundător și în care participă toate lucrurile existente,”⁷⁶ „într-o procesiune producătoare de esență,” [οὐσιοποιόν πρόνοιαν], care sunt distincte dar nu separate de entitatea dumnezeiască „care depășește entitatea,” chiar de la Dumnezeu, după cum afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul în scolia sa.⁷⁷ Baza acestor „procesiuni,” procesiuni ale lui Dumnezeu în providența Sa care purcede din Sine – [ἐξω ἑαυτοῦ γίνεται] – este bunătatea și iubirea Sa.⁷⁸ Aceste energii nu se amestecă cu lucrurile create și nu sunt ele în sine acele lucruri, ci sunt principii primare și dătătoare de viață; ele sunt prototipurile, predeterminațiile, motivele, λόγοι și decizii dumnezeiești care le respectă, cărora ele sunt participante și care se cuvine să fie „comunicanți.” Ele nu sunt numai „principiu,” ci și „cauză,” dar deasemenea și o „provocare” precum și țelul semnalizator care este dincolo și mai presus de orice limității. Ar fi dificil să exprimăm mai cu forță ambele distincții și indivizibilitatea esenței lui Dumnezeu și energiile necreate decât sunt ele exprimate în *areopagitica* – τὸ ταυτὸν καὶ τὸ ἕτερον. Energiile lui Dumnezeu sunt acel aspect care stă cu fața spre creație. Nu sunt un aspect imaginat de noi; sunt numai cele pe care le vedem și cum le vedem, dar sunt privirea vie și reală a lui Dumnezeu prin care El dorește, vivifică și păstrează toate lucrurile – privirea Atoatețiitorului și al Iubirii Supraabundente.

Doctrina energiilor lui Dumnezeu își primește formularea finală în teologia bizantină în secolul al paisprezecelea și mai presus de orice în Sfântul Grigorie Palama. El se bazează pe distincția între Har și Esență, „radierea îndumnezeitoare și dumnezeiască.” Harul nu este esență, ci energia lui Dumnezeu – ἡ Θεία καὶ Θεοποιὸς ἐλλαμψις καὶ χάρις οὐκ οὐσία, ἀλλ’ ἐνέργεια ἐστὶ Θεοῦ. Noțiunea de energie Dumnezeiască și-a primit formularea explicită în seria

⁷⁶ *De div. nom.*, ix, 6, c. 956.

⁷⁷ Dionisie Areopagitul, *De div. nom.*, I, 4, PG iii, 589; Sfântul Maxim Mărturisitorul, Scol. In V, I; PG iv, 309: πρόδον δὲ τὴν Θεῖν Θεῖαν ἐνέργειαν λέγει, ἥτις πάσαν οὐσίαν παρήγαγε care este contrastat aici cu αὐτός ὁ Θεός.

⁷⁸ *De div. nom.*, xi, 6, c. 956.

sinoadelor ținute în secolul al paisprezecelea în Constantinopol. Există o distincție reală, dar nici o separație între *esența* sau *entitatea* lui Dumnezeu și energiile Lui. Această distincție se manifestă mai presus de orice în faptul că entitatea este absolut incomunicabilă și inaccesibilă creaturilor. Creaturile au acces și comunică numai cu energiile dumnezeiești. Cu această participare ele intră într-o comuniune genuină, unită și desăvârșită cu Dumnezeu; ele se „îndumnezeiesc.”⁷⁹ Fiindcă aceasta este „energia și puterea naturală și indivizibilă a lui Dumnezeu,” – φυσική και ἀχώριστος ἐνέργεια καὶ δὺναμις τοῦ Θεοῦ,⁸⁰ „ea este energia comună și dumnezeiască precum și puterea Dumnezeului Tri-ipostatic.”⁸¹ Această „procesiune” [προίεσθαι] exprimă o „distincție inefabilă,” care nu strică în nici un chip unitatea „care depășește orice esență.”⁸² Puterea activă a lui Dumnezeu nu este înseși „substanța” lui

⁷⁹ *Ibid.*, cap. 75, PG cl, 1173: Sfântul Grigorie începe cu o distincție întreită în Dumnezeu; cea a *esenței*, cea a *energiei* și cea a Treimii ipostasurilor. Uniunea cu Dumnezeu, κατ' οὐσίαν este imposibilă, deoarece în conformitate cu opinia generală a teologilor, în entitate sau în Esența sa, Dumnezeu este „*imparticipabil*” [ἀμεθέκτον]. Unirea după ipostas [καθ' ὑπόστασιν] este unică Cuvântului Întrupat: cap. 78, 1176: creaturile care au progresat sunt unite cu Dumnezeu prin energiile Lui; ele se împărtășesc nu de esență ci de *energiile* Lui [κατ' ἐνέργειαν]: cap. 92, 1168: prin participarea la harul oferit de Dumnezeu ele sunt unite cu însuși Dumnezeu (cap. 93). Iradierea lui Dumnezeu și a energiilor dătătoare de Dumnezeu, participă la ceea ce se îndumnezeiește, adică harul lui Dumnezeu [χάρις].

⁸⁰ Episcopul Porfirie, 783.

⁸¹ Sfântul Grigorie Palama, *Theoph.*, PG cl, 941.

⁸² *Ibid.*, 940: εἰ καὶ διενήνοχε τῆς φύσεως, οὐ διασπάται ταύτης. Cf. *Triodului*, p. 170 și Porfirie, 784: „celor care mărturisesc un Dumnezeu Atotputernic, având Trei Ipostasuri, în Care nu numai esența și ipostasurile sunt create, ci chiar înseși energia și celor care spun că energia dumnezeiască purcede din esența lui Dumnezeu și purcede nedivizat și care prin procesiune desemnează diferența lui negrăită și care prin procesiunea neîmpărțită arată supra-unitatea ... veșnică să le fie pomenirea.” Cf. *Ibid.*, p. 169, Porfirie, 782 – ἐνοσις θείας καὶ ἐνεργείας ἀσύγχυτον... καὶ διαφορὰ ἀδιάστατη. A se vedea Sfântul Marcu Ascetul Eugen. *Ephes. Cap. Syllog.*, apud W. Gasz, *Die Mystik des N Cabasilas* (Greiswald, 1849), App. II, c. 15, p. 221: ἐπομένην... αἰεὶ καὶ σύνδρομον.

Dumnezeu și nu este nici un „accident” [συμβεβηκός] fiindcă este nemișcată și veșnică cu Dumnezeu, existând înaintea creației și descoperind voința creativă a lui Dumnezeu. În Dumnezeu nu există numai esență, deși nu este un accident – puterea și voința lui Dumnezeu, autoritatea și providența producătoare de esență reală și existențială.⁸³ Sfântul Grigorie Palama accentuează că orice refuz de a face o distincție reală între „esență” și „energie” șterge și conturbă limita dintre generare și creație – atât prima cât și a doua apărând atunci ca și acte ale esenței. După cum a explicat Sfântul Marcu al Efesului, „ființa și energia, coincid total și deplin în necesitate echivalentă. Distincția dintre voință și esență [θέλησις] este abolită; Atunci înseamnă că Dumnezeu purcede și nu creează și prin urmare nu-și exercizează voința Sa. Atunci diferența între preștiință și facerea actuală devine infinită și creația se pare că este creată coetern.”⁸⁴ Esența este *existența de sine* inerentă a omului și energia sunt relațiile lui cu alții [πρός ἑτερον]. Dumnezeu *este* viață și *are* viață; *este* Înțelepciune și *are* înțelepciune și așa mai departe. Primele serii de expresii se referă la esența necomunicabilă, a doua la inseparabilitatea energilor distincte ale uneia și aceleiași esențe, care

⁸³ Sfântul Grigorie Palama, *Cap.* 127, PG cl, 1209: οὐτε γὰρ μὴ μόνον οὐκ ἀπογινόμενον, ἀλλ’ οὐδ’ εὐξησιον ἢ μείωσιν ἡντιναοὺν ἐπιδεχόμενον, ἢ ἐποιοῦν, οὐκ ἐστὶ ὅπως ἂν συναριτμοῖται τοῖς συμωεωικόσιν... ἀλλ’ ἐστὶ καὶ ἐπιδὴ παντάπασιν ἀμετάβλητόν ἐστιν, ἀλλ’ οὐδὲ οὐσία καὶ γὰρ οὐ τῶν καθ’ ἑαυτὸν ἐστὶν, ἀλλ’ οὐδὲ οὐσία καὶ γὰρ οὐ τῶν καθ’ ἑαυτὸ ὑφεστικῶτων ἐστὶν; ... ἔχει ἄρα ὁ Θεὸς καὶ ὁ οὐσία, καὶ ὁ μὴ οὐσία καὶ εἰμὴ συμβεβηκός καλεῖτο, τὴν δὲ Θεατικὴν δύναμιν τε καὶ ἐνεργεῖαν τοῦ πάντα πρὶν γενέσεως εἰδότης καὶ τὴν αὐτοῦζοθσιαν καὶ τὴν πρὸνοιαν; cf. p. 937, 956.

⁸⁴ Sfântul Grigorie Palama, *cap.* 96, PG cl, 1181: εἰ ... μηδὲν διαφέρει τῆς Θεῖας οὐσίας ἢ Θεῖα ἐνεργεῖα, καὶ τὸ ποιεῖν, ὃ τῆς ἐνεργείας ἐστὶ, κατ’ τὰ ποιήματα κατ’ οὐδὲν διοίσει τοῦ γνήματος καὶ τοῦ προβλήματος; Cf. *cap.* 97, 98, 100, 102; *Cap.* 103, 1192: οὐδὲ τῷ Θέλῃ δημιουργεῖ Θεός, ἀλλὰ τὸ πεφυκέναι μόνον < ψ. 135, 1216: εἰ τῷ βούλεσθαι ποιεῖ ὁ Θεός, ἀλλ’ οὐχ’ ἀπλῶς τῷ πεφυκέναι, ἄλλο ἄρα τὸ βούλεσθαι, καὶ ἕτερον τὸ πεφυκέναι. Sfântul Marcu al Efesulu, apud Gasz., s. 217: ἐτι εἰ ταῦτόν οὐσία καὶ ἐνεργεῖν τὸν Θεὸν ἀνάγκη? συναίδιος ἄρα τῷ εἶναι ἐνεργεῖν τὸν Θεὸν ἀνάγκη? συναίδιος ἄρα τῷ Θεῷ ἢ κτίσις ἐξ αἰδίου ἐνεργοῦντα κατὰ τοὺς ἑλληνας.

se pogoară peste creație.⁸⁵ Nici una dintre aceste energii nu este ipostatică și nici măcar un ipostas în sine iar multiplicitatea lor incalculabilă nu introduce nici un fel de compoziție în Ființa Dumnezeiască.⁸⁶ Totalitatea “energiilor” lui Dumnezeu constituie voința Sa pretemporală, planul Său – bunăvoința Sa – cu privire la “celălalt,” sfatul Său veșnic. Acesta este însuși Dumnezeu, nu esența Sa, ci *voința Sa*.⁸⁷ Distincția între “esență” și “energii” – sau ar putea fi spus, între “natură” și “har” [φύσις ἡ χάρις] corespunde tainicei distincții în Dumnezeu dintre “necesitate” și “libertate,” înțeleasă într-un sens propriu. În esența Lui tainică Dumnezeu este “necesar” – și nu o necesitate a constrângerii ci un fel de necesitate a naturii, care este în cuvintele Sfântului Atanasie cel Mare, “deasupra și antecedentă liberului arbitru.”⁸⁸ Cu o atitudine permissivă am putea spune: Dumnezeu nu poate fi decât o Treime de persoane. Triada Ipostaselor nu poate fi decât deasupra voinței Dumnezeiești, adică “o necesitate” sau o “lege” a naturii lui Dumnezeu. “Necesitatea” internă este exprimată în noțiunea de “consubstanțialitate” la fel ca și în cea de indivizibilitate desăvârșită a celor Trei Persoane având în vedere că Ele coexistă și se interpenetrează una pe alta. După judecata Sfântului Maxim

⁸⁵ Sfântul Grigorie Palama, *Cap.*, 125, PG cl, 1209; Sfântul Marcu al Efesului, apud Gasz., c. 14, s. 220; c. 9, 219: c. 22, 225; εἰ πολυποικίλος μὲν ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία λέγεται τε ἐστὶ ἡ αὐτοῦ οὐσία καὶ ἕτερον ἡ σοφία; c. 10, 209.

⁸⁶ Sfântul Grigorie Palama, *Theoph.*, PG cl, 929, 936; 941; Sfântul Marcu al Efesului, apud Gasz., c. 21, s. 223.

⁸⁷ Teologia bizantină cu privire la puterile și energiile lui Dumnezeu așteaptă încă o analiză monografică, aceasta cu mult mai mult din moment ce partea mare a lucrărilor Sfântului Grigorie Palama sunt încă în MSS. Pentru caracteristicile și mișcările generale a vremurilor, a se vedea cartea Episcopului Porfirie, *Prima călătorie în schiturile și mănăstirile athonite*, p. II, pp. 358 ff.; Arhimandritul Modest, *Sfântul Grigorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului* (Kiev, 1860), pp. 58-70, 113-130; Episcopul Alexei, *Misticii bisericii bizantine ai secolului al XIV* (Kazan, 1906) și în greacă G. H. Papamichael, *Sfântul Grigorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului* (Sank Petersburg-Alexandria, 1911); cf. recenziei cărții de J. Sokolov din *Jurnalul Ministerului Educației publice*, 1913, numerele de pe aprilie și iulie.

⁸⁸ Sfântul Atanasie, *C arian. Or.* III, c. 62-63, PG xxvi.

Mărturisorul ar fi nepotrivit și lipsit de sens să introducem noțiunea voinței în viața lăuntrică a Dumnezeirii de dragul de a defini relațiile între Ipostase, din moment ce Persoanele Treimii există împreună și deasupra oricărei relații și acțiuni și Ființa lor determină relațiile între Ele⁸⁹. Voința “naturală,” comună și neîmpărțită a lui Dumnezeu este liberă. Dumnezeu este liber în acțiunile și operațiile Lui. Prin urmare o mărturisire dogmatică a relațiilor reciproce între ipostasele Dumnezeiești necesită găsirea unor ipostase dumnezeiești care să excludă orice motive cosmologice, orice relație a ființelor create și a destinelor lor, orice relație între creație și recreație. Terenul ființei Trinitare nu este iconomia sau revelația lui Dumnezeu *ad extra*. Taina vieții Dumnezeiești ar trebui concepută în abstracția totală față de dispensa și proprietățile ipostatice ale Persoanelor trebuie definite dincolo de orice relație față de existența creației și numai o relație și o legătură poate subzista între ele. Relația vie ale lui Dumnezeu – o Triadă – față de creație nu este deloc obscurizată; distincția între relațiile diferitelor ipostase față de creație este obscurizată. Mai mult este stabilită o perspectivă potrivită. Tot înțelesul definițiilor dogmatice ale dumnezeirii lui Hristos după cum au fost ele interpretate de Biserică constau în excluderea tuturor predicatelor relative față de condescența lui Dumnezeu care Îl caracterizează ca și Creator, Răscumpărător, ca și Demiurg și Mântuitor, cu scopul de a-i înțelege Dumnezeirea lui în lumina vieții dumnezeiești, a naturii și a esenței. Relația creativă a Cuvântului cu lumea este mărturisită explicit în Crezul de la Nicea – *prin Care toate s-au făcut*. “Lucrurile” au fost făcute nu numai fiindcă Cuvântul este Cuvântul *lui* Dumnezeu, Cuvântul dumnezeiesc. Nimeni nu a fost atât de emfatic ca și Sfântul Atanasie cel Mare în separația mișcării demiurgice din acțiunea lui Hristos de dogma nașterii veșnice a Cuvântului. Nașterea Cuvântului nu presupune ființa – și nici măcar planul – lumii. Chiar și dacă lumea nu ar fi fost creată, Cuvântul

⁸⁹ Sfântul Ioan Damaschinul, *C. Jacobitas*, n. 52, PG xciv, 144.

putea exista în desăvârșirea dumnezeirii Lui, fiindcă Cuvântul este *Fiu prin natură*. [υἱὸς κατὰ φύσιν]. «Dacă Dumnezeu nu ar fi voit să creeze nici o creatură, Cuvântul ar fi rămas împreună cu Dumnezeu și Tatăl ar fi continuat să fie în El» spune Sfântul Atanasie. Aceasta fiindcă creaturile nu își pot primii ființa decât prin Cuvântul.⁹⁰ Creaturile sunt create prin Cuvântul și de Cuvântul, „în chipul” Cuvântului, „în chipul chipului Tatălui,” după cum s-a exprimat odată Sfântul Metodie al Olimpului.⁹¹ Creația presupune Treimea și pecetea Treimii stă peste toată creația; totuși nu trebuie să introducem motive cosmologice în definiția Ființei intra-trinitare. Am putea spune că plinătatea naturală a esenței dumnezeiești este conținută în Treime și planul – bunăvoința Lui – cu privire la lume *este un act creativ*, o operație a voinței – o abundență a iubirii lui Dumnezeu, un dar al harului. Distincția între numele „lui Dumnezeu,” în ființa Lui veșnică și acele nume care îl descriu pe Dumnezeu în revelația Sa, în „iconomia” Sa, în acțiunea Sa nu sunt o distincție subiectivă a gândirii noastre analitice; ele au un înțeles obiectiv și unul analitic și exprimă libertatea absolută a creativității și operației lui Dumnezeu. Aceasta include „iconomia” mântuirii. Sfatul lui Dumnezeu cu privire și răscumpărare este un decret veșnic și pretemporal, un „scop veșnic” (Efeseni 3: 11), taina care de la începutul lumii a fost ascunsă în Dumnezeu (Efeseni 3: 9).

⁹⁰ Sfântul Atanasie, *C. Arian.*, II, 31, PG xxiv, c. 212: „Nu din cauza noastră Cuvântul și-a primit ființa Sa proprie; din contră, din cauza Lui însuși am primit-o pe a noastră și toate lucrurile au fost create... pentru El (Coloseni 1, 16). Nu din cauza neputințelor noastre El, fiind puternic și-a primit ființa din Unul Dumnezeu, pentru ca prin El ca un fel de instrument noi am fost creați de Tatăl. Departate de aceasta. Nu astfel a fost învățătura adevărului. Dacă El nu ar fi voit să creeze creaturi, totuși, *Cuvântul ar fi rămas cu Dumnezeu* și Părintele rămânea în El. Creaturile nu și-ar fi putut primii ființa lor fără de Cuvântul și pentru acest motiv ele și-au primit ființa lor prin El. Atâta vreme cât Cuvântul este prin natura esenței Lui, Fiul lui Dumnezeu; atâta vreme cât Cuvântul este de la Dumnezeu și este Dumnezeu, după cum a spus El, chiar și așa creaturile nu și-ar fi putut primii ființa lor numai prin El.”

⁹¹ Sfântul Metodie al Olimpului, *Conviv.*, VI, I PG xviii, c. 113.

Fiul lui Dumnezeu este destinat din veșnicie să se întrupeze și să pătimească pe cruce și prin urmare El este mielul „care a fost rânduit mai înainte de a începe lumea” (1 Petru I: 19-20), „mielul înjunghiat încă de la întemeierea lumii” (Apocalipsă 13: 8). Acest „scop” [πρόθεσις] nu aparține necesității esențiale a naturii dumnezeiești; nu este o lucrare a naturii ci chipul condescenței „iconomice,” după cum se exprimă Sfântul Ioan Damaschinul.⁹² Este un act iubirii dumnezeiești – *căci Dumnezeu atât a iubit lumea...* Prin urmare predicatele care se referă la iconomia mântuirii nu coincid cu acele predicate prin care Ființa Ipostatică a celei de a Doua Persoane sunt definite. În revelația dumnezeiască nu există nici o constrângere și acest lucru este exprimat de noțiunea de fericire dumnezeiască desăvârșită. Revelația este un act al iubirii și al libertății și care nu introduce nici un fel de schimbare în natura lui Dumnezeu.⁹³ Ea nu introduce nici un fel de schimbare deoarece nu există nici un fel de fundamente „naturale” pentru revelație. Singurul fundament al lumii constă în libertatea lui Dumnezeu, în libertatea Iubirii.

IV

Din veșnicie Dumnezeu „gândește” chipul lumii și bunăvoința Sa este liberă și *nemișcată*, un sfat neschimbat. Această imutabilitate a voinței împlinite în cele din urmă nu implică cel puțin nici măcar o simplă necesitate. Nemișcarea lui Dumnezeu este înrădăcinată în libertatea desăvârșită. Ea nu îi constrânge libertatea la creație. Ar fi nepotrivit aici să reamintim distincția scolastică între *potentia absoluta* și *potentia ordinata*.

În conformitate cu planul – buna plăcere a lui Dumnezeu – creația dimpreună cu timpul este „întemeiată” din nimic. Prin devenirea temporală, creația trebuie să avanseze prin acordul

⁹² Sfântul Ioan Damaschinul, *C. Jacobitas*, n. 52, PG xciv, 144.

⁹³ *Ibid.*, *De fide orth.*, I, 8, c. 812.

propriu conform cu standardul economiei dumnezeiești respectându-l în conformitatea chipului pre-temporal și a orânduiri pentru el. Chipul dumnezeiesc al lumii rămâne întotdeauna deasupra și dincolo de creația *prin natură*. Creația este legată de ea neschimbat și inseparabil, este legată chiar și de rezistența din fața ei. Fiindcă acest „chip” sau „idee” a creației este simultan voința lui Dumnezeu [Θελητική έννοια] ea este și puterea lui Dumnezeu prin care a fost făcută și prin care se susține lumea. Sfatul binefăcător al Creatorului nu este făcut deșert de rezistența creației, dar această rezistență a creației, și prin această rezistență ea se dovedește a fi, pentru rebeli o judecată, puterea mâniei, un foc arzător. Chipul și sfatul lui Dumnezeu este conținut de fiecare creatură – fiecare ipostas creat în forma sa nepieritoare și irepetabilă. Din veșnicie Dumnezeu vede și dorește, prin buna sa plăcere, fiecare ființă în completitudinea destinului și trăsăturilor ei, chiar și viitorul și păcatul săvârșit de creaturi. În conformitate cu introspecția mistică a Sfântului Simeon Teologul, în veacul ce v-a să fie „Hristos v-a vedea nenumăratele miriade de sfinți, îndreptându-și privirea spre ei, pentru ca fiecare din ei vorbind cu el și salutându-l” și totuși „rămânând neschimbat, El v-a apare unuia într-un fel și altuia într-un fel diferit”⁹⁴ – la fel Dumnezeu din veșnicie în sfatul bunăvoinței Lui, privește miriadele de ipostase create și fiecăruia i se descoperă într-un fel diferit. În aceasta constă „distribuția inseparabilă” a energiei și voinței Lui, „ipostasul înmiit” după fraza directă a Sfântului Grigorie Palama,⁹⁵ fiindcă acest har sau energie este împărțit într-un fel de binefacere la mii și al miriade de mii de

⁹⁴ Sfântul Simeon, βίβλος τῶν ἡθικῶν, III – Sfântul Simeon Noul Teolog, *Traité théologiques et Ethiques „Sources Chétiennes,”* No. 122 (Paris, 1966), p. 414: „Ὑθεν τοι καὶ βλέπομενος παρὰ πάντων καὶ πάσας βλέπων αὐτός τὰς ἀναριθμήτους μυριάδας καὶ τὸ αὐτοῦ ὅμα ἔχων αἰεὶ ἀτενίζον καὶ ἀμετακινήτων ἱστάμενον, ἕκαστος αὐτῶν δοκεῖ βλέπεσθαι παρ’ αὐτοῦ καὶ τῆς ἐκείνου ἀπολαύειν ὁμιλίας καὶ κατασπάζεσθαι ὑπ’ αὐτοῦ ... ἄλλος ἄλλος ἄλλο ἄλλο τι δεικνύμενος εἶναι καὶ διαίρων αὐτόν κατ’ ἀξίαν ἕκαστω, καθά τις ἐστὶν ἄξιος...”

⁹⁵ Sfântul Grigorie Palama, *Theoph.*, PG cl, 941.

ipostase. Fiecare ipostas, în ființa și existența sa proprie este pecetluit de o rază particulară a bunăvoinței, voinței și iubirii lui Dumnezeu. În acest sens toate lucrurile sunt în Dumnezeu – în „chipul” Lui [ἐν ἰδέᾳ καὶ παραδείγματι] *dar nu prin natură*, „totul” creat fiind cu nimic mai îndepărtat de natura necreată. Totuși această îndepărtare rămâne. *Chipul creației* în Dumnezeu transcede natura creată și nu coincide cu „chipul lui Dumnezeu” în om, care este o mișcare caracteristică a acestei naturi create – ea este creată. Este vorba de o „asemănare,” o oglindire.⁹⁶ Deasupra proto-chipului strălucește întotdeauna, uneori cu o îmbucurare, alteori cu o amenințare, lumina. Strălucește ca și o chemare și ca o normă. În creație există un țel provocator supra-natural așezat deasupra propriei naturi – țelul provocator, întemeiat pe libertate, pe o participare liberă și o unire cu Dumnezeu. Această provocare transcede natura creată, dar numai răspunzându-i poate această natură să fie descoperită în plinătatea ei. Acest țel provocator este un scop, un scop care poate fi realizat numai prin *determinarea de sine* și eforturile creaturii. Prin urmare procesul devenirii create este real în libertatea lui și tocmai prin această natură ceea ce nu a fost își ajunge împlinirea și este desăvârșit. El este condus de *țelul provocator*. În el există loc pentru creație, construcție, pentru reconstrucție – nu numai în sensul recuperării, ci și în înțelesul generării a ceea ce este viu. Scopul constructivității este definit de contradicția între *natură* și *țel*. Într-un anume sens, țelul este „natural” și propriu celui ce face actele constructive, astfel încât atingerea acestui țel este întrucâtva realizarea de sine a *subiectului*. Totuși, acest „eu,” atâta vreme cât o astfel de realizare de sine este o ruptură – un salt din planul naturii în planul harului, deoarece această realizare este

⁹⁶ Cf., ἀπεικόνισμα în Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hom. Optif.*, PG xiv, 137. Augustin distinge și contrastează *imago ejusdem substantiae*, man *August. Quaest.*, *In heptateuch*, I, V, qu. 4, PL xxxiv, c. 749. pentru catalogul cel mai complet al opiniei Părinților Bisericii despre „chipul lui Dumnezeu” în rusă, a se vedea V. S. Serebrenikov, *Doctrina lui Locke despre Principiile lăuntrice ale cunoașterii și activității* (Sank Petersburg, 1892), pp. 266-330.

împlinirea Duhului, înseamnă participare la Dumnezeu. Numai în această „comuniune” cu Dumnezeu poate omul devenii „el însuși”; în separație față de Dumnezeu și în izolarea de sine, el cade din contră pe un plan mai jos decât el. Dar în același timp, el nu se realizează pe sine ca și ieșit *afară din sine*. Fiindcă țelul este dincolo de natură, este o invitație la o întâlnire vie și liberă și o unire cu Dumnezeu. Lumea este diferit la nivel substanțial de Dumnezeu. Prin urmare planul lui Dumnezeu pentru lume poate fi realizat numai de o devenire creativă – fiindcă acest plan nu este un substrat sau *substantia* care prinde viață și se împlinește pe ea, ci este coroana și standardul devenirii „celuilalt.” Pe de altă parte, procesul creativ nu este dezvoltare sau numai dezvoltare; înțelesul lui nu constă în simpla desfășurare și manifestare a finalurilor „naturale” sau nu numai aceasta. Mai bine spus determinarea de sine ultimă și supremă a naturii create rezultă din zelosul impuls de a se depăși pe sine într-un fel de $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\varsigma\ \upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho\ \varphi\upsilon\sigma\iota\nu$, după cum spune Sfântul Maxim.⁹⁷ O ungere a unui duș de har răspunde acestei înclinații, încoronând eforturile creaturilor.

Limita și țelul ultim al sânguințelor creaturile este *îndumnezeirea* [Θεοσις] sau *deificarea* [Θεοποίησις]. Chiar și această ruptura nemișcată și neschimbată între naturi v-a rămâne: orice „transsubstanțiere” a creaturii este exclusă. Este adevărat că după fraza Sfântului Vasile cel Mare păstrată de Sfântul Grigorie Teologul, creației „i s-a poruncit să devină Dumnezeu.”⁹⁸ Această „deificare” este numai comuniune cu Dumnezeu, *participare* [μετουσίᾳ] în viața și în darurile Lui și prin urmare un fel de achiziție a unei anumite similitudini cu Realitatea Dumnezeiască. Uns și pecetluit de Duhul, oamenii s-au *conformat* prototipului sau chipului dumnezeiesc și prin aceasta au devenit „conform sau conformați lui și după Dumnezeu” [σύμμορφοι Θεῷ].⁹⁹ Odată cu întruparea Cuvântului primul fruct al naturii umane este altoit

⁹⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG xci, c. 1093.

⁹⁸ Sfântul Grigorie de Nazinaz, Or. 43, *In laudem Basil, Magni*, PG xxxvi.

⁹⁹ Sfântul Amfilochie, *Or I In Christi natalem*, 4.

nealterat în viața dumnezeiască și de aici este deschisă la toate creaturile calea comuniunii cu această Viață, calea *adopției* de Dumnezeu. În fraza Sfântului Atanasie, Cuvântul s-a făcut om pentru ca să ne putem *îndumnezeii* [θεοποιησθῆναι] în El,¹⁰⁰ cu scopul ca „fii oamenilor să poată devenii fii lui Dumnezeu.”¹⁰¹ Această „îndumnezeire” este dobândită deoarece Hristos, Cuvântul Îtrupat ne-a făcut „receptivi față de Duhul,” fiindcă El a pregătit pentru noi înălțarea și învierea la fel de bine ca și locuirea și apropierea Duhului Sfânt.”¹⁰² prin „Dumnezeul purtător de carne” am devenit „oameni purtători de Duh”; am devenit fii „după har,” „fii lui Dumnezeu în asemănarea Fiului lui Dumnezeu.”¹⁰³ Așa se reacopere ceea ce a fost pierdut de la păcatul original, când încălcarea poruncii a întors omul să fie în ceea ce era el prin natură,¹⁰⁴ deasupra căreia el a fost ridicat în adopția lui sau nașterea din Dumnezeu, coincidând cu creația lui inițială.¹⁰⁵ Expresia atât de dragă Sfântului Atanasie și Sfântului Grigorie Teologul, Θεὸν γενέσθαι,¹⁰⁶ își găsește explicația complementară într-o zicere a altor doi sfinți capadocieni: ὁμοίωσις πρὸς τὸν Θεόν.¹⁰⁷ Dacă Macarie Egipteanul îndrăznește să vorbească despre „schimbarea” sufletelor purtătoare de Duh „în viața naturii dumnezeiești,” prin „participarea în natura dumnezeiască,”¹⁰⁸ totuși el înțelege această

¹⁰⁰ Sfântul Atanasie, *Ad, Adelph.*, 4, PG xxvi, 1077.

¹⁰¹ *Ibid.*, *De incarn. et c. Arian.*, 8, c. 996.

¹⁰² *Ibid.*, *C. Arian.*, I, 46, 47, c. 108-109.

¹⁰³ *Ibid.*, *De incarn.*, 4, c. PG *De incarn. et. C. Arian.*, 8, c. 998.

¹⁰⁴ *Ibid.*, *De incarn.*, 4, c. PG xxv, 104: εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπέστρεψεν.

¹⁰⁵ *Ibid.*, *C. Arian.*, II, 58-59, c. 272-273. Cf. N. V. Popov, *Idealul religios al Sfântului Atanasie*, Sergiev Posad, 1903.

¹⁰⁶ Pentru un sumar al citatelor din Sfântul Grigorie a se vedea K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadozien* (Tübingen și Leipzig, 1904) p. 166; cf. deasemenea N. Popov, „Idea îndumnezeirii în Biserica Primară estică” în *Jurnalul Questions in Philosophy and Psychology* (1909, II-97), pp. 165-213.

¹⁰⁷ Cf. Holl, 124-125, 203 ff.

¹⁰⁸ Sfântul Macarie Egipteanul, Omilia 44, 8, 9, PG xxiv: ἀλλαγὴν καὶ μεταβληθῆναι... εἰς ἐτέραν κατὰστασιν, καὶ φύσιν Θεῖαν.

participare ca și un κράσις δι' όλον, ca și un fel de „amestecare” a celor două, păstrând proprietățile și entitățile fiecăruia în particular.¹⁰⁹ El accentuează că „Treimea dumnezeiască vine să locuiască în acel suflet care, prin cooperarea harului dumnezeiesc se menține curat – El vine să locuiască *nu precum este El în Sine*, fiindcă El este imposibil de conținut de orice fel de creatură – ci în conformitate cu măsura capacității și receptivității omului.¹¹⁰ Formule explicite cu privire la acestea nu au fost stabilite dintr-o dată, ci încă de la început golful de netrecut dintre naturi a fost stabilit riguros și distincția între noțiuni κατ' οὐσίαν (sau κατὰ φύσιν) și κατὰ μετουσίαν a fost observată și păstrată viguros. Conceptul de „îndumnezeire” a fost cristalizat numai când doctrina „energilor” lui Dumnezeu a fost explicată odată pentru totdeauna. Cu privire la acest lucru învățătura Sfântului Maxim este semnificativă. „Mântuirea celor care sunt mântuiți este împlinită *prin har și nu prin natură*,”¹¹¹ căci dacă „în Hristos a locuit trupește întreaga plinătate a Dumnezeirii *în conformitate cu esența* atunci în noi, din contră, nu există plinătatea Dumnezeirii *în conformitate cu harul*.”¹¹² Dorita „îndumnezeire” care este să vină este o *asemănare prin har*, καὶ φανώμεν αὐτῷ ὅμοιοι κατὰ τὴν ἐκ χάριτος Θεώσιν.¹¹³ Chiar și devenind părtași la viața lui Dumnezeu, „în unitatea iubirii,” „împreună-moștenind total și deplin cu întregul lui Dumnezeu,” [ὅλος ὁλῶ περιχώρισας ὀλικῶς τῷ Θεῷ] prin apropierea a tort ceea ce este Dumnezeiesc, totuși „creatura rămâne afară din esența lui

¹⁰⁹ Cf. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegyptars*, (Bonn, 1900), p. 58-61.

¹¹⁰ Sfântul Macarie al Egiptului, *De amore*, 28, PG xxxiv, 932: ἐνοικεῖ δε οὐ καθ' ὅσον.

¹¹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cap. Theol. Et. Oecon. Cent.*, I, 67, PG xci, 1108: κατὰ χάριν γάρ, ἀλλ' οὐ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ τῶν σωζομένων σωτηρία.

¹¹² Ibid., *Cent.*, II, 21, col. 1133.

¹¹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ad Ioannem cubic.*, ep. XLII, c. 639; cf. *Div. cap.*, I, 42, PG xc, 1193; *De charit.*, c. III, 25, c. 1024: κατὰ μετουσίαν, οὐ κατ' οὐσίαν, κατὰ χάριν, οὐ κατὰ φύσιν, *Ambigua.*, 127: „fiind îndumnezeiți prin harul Dumnezeului întrupat”; PG xci, 1088, 1092.

Dumnezeu,” – χωρίς τῆς κατ’ οὐσίαν τῶν ταυτότηκα.¹¹⁴ Ceea ce este cel mai remarcabil în aceasta este faptul că Sfântul Maxim identifică direct harul îndumnezeitor cu bunăvoința lui Dumnezeu cu privire la creație, cu acel creativ fiat.¹¹⁵ În eforturile de a dobândii Duhul, ipostasul uman devine un vehicul și un vas al harului; într-un anume fel este înmuiat cu el, astfel încât prin el voința creativă a lui Dumnezeu este împlinită – voința care a chemat în ființă ceea ce nu avea ființă pentru a-i *primii pe cei care vor venii cu el* la împărțășirea Lui. Voința creativă și bineplăcută cu privire la fiecare în particular este deja prin sine un curent coborâtor al harului – nu toți se deschis Creatorului și Dumnezeului celui care bate. Natura umană trebuie să fie descoperită liber printr-o mișcare responsivă, prin depășirea izolării de sine a propriei naturi și prin negarea sinelui, am putea să spunem să primească această înfiorătoare și tainică naturalitate dublă de dragul căreia a fost făcută lumea. Lumea a fost făcută pentru ca să devină și să fie trupul lui Hristos, Biserica.

Înțelesul istoriei este acesta – că libertatea creației trebuie să răspundă prin acceptarea sfatului pre-temporal al lui Dumnezeu, că trebuie să răspundă atât în faptă cât și în cuvânt. În naturalitatea dublă promisă a Bisericii, realitatea naturii create este afirmată încă de la început. Creația este *celălalt*, o altă natură voită de bunul plac al

¹¹⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 222: Țelul înălțării creaturii constă în aceasta – că, unind natura creată cu cea necreată prin intermediul iubirii, pentru a le arăta pe ele în unitatea și identitatea lor – ἐν καὶ ταυτὸν δεῖξειε – după ce am dobândit harul și compenetrând în întregime cu întregul lui Dumnezeu pentru a devenii tot ceea ce este Dumnezeu – πᾶν ἐν τῷ πᾶσι περὶ σέστιν ὁ Θεός – PG xci, 1038; Cf. deasemenea Atanasie al Sinaiului, ‘Οδηγός, c. 2, PG ixix, c. 77: „Îndumnezeirea înseamnă urcuș în spre ceva mai bine, dar nu înseamnă o creștere sau schimbare în natură – οὐ μὴν φήσεως μείωσις, ἢ μετάστασις – nu este nici un fel de schimbare a naturii cuiva.”

¹¹⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, 43, *Ad Ioann. Cubic.*, PG xci, 639: „El ne-a creat pentru acest scop, pentru ca noi să putem devenii participanți ai naturii dumnezeiești și părtași la veșnicie și pentru ca să putem apărea în fața Lui după asemănarea Lui, prin îndumnezeire prin har, prin care se aduce în ființă [τῆς οὐσίῳσις] tot ceea ce există, aducerea în ființă și geneza a ceea ce nu există – ἡ τῶν μὴ ὄντων παραγωγή καὶ γένεσις.

lui Dumnezeu și adusă din nimic de libertatea lui Dumnezeu din cauza iubirii libertății creației. Într-un fel tainic, libertatea umană devine un fel de „limitație” a omnipotenței lui Dumnezeu, fiindcă așa i-a bineplăcut lui Dumnezeu să mântuiască creația nu prin forță, ci prin libertate. Creația este un „altul” și prin urmare procesul urcușului la Dumnezeu trebuie împlinit prin propriile puteri – cu ajutorul lui Dumnezeu, ca să fim siguri. Prin Biserică eforturile creaturale sunt încoronate și mântuite. Creația este restaurată la plinătatea și realitatea ei. Biserica urmează sau mai bine spus ea portretizează taina și minunea celor două naturi. Trupul lui Hristos, Biserica este un fel de „plenitudine” a lui Hristos – după cum spune sfântul Teofan Zăvorâtul – „la fel cum arborele este „plenitudinea” sau împlinirea sămânței.”¹¹⁶ Biserica este unită cu Capul ei. „La fel cum noi în mod obișnuit nu vedem fier atunci când este înroșit, fiindcă calitățile fierului sunt ascunse în întregime de foc,” spune Nicolae Cabasila în comentariul lui al Dumnezeiască liturghie, „la fel nu se poate vedea Biserica lui Hristos în forma ei adevărată, din moment ce ea este unită cu Hristos și participă la carnea Lui, atunci ai fă văzut-o ca nimic altceva decât trupul ei singur.”¹¹⁷ În Biserică, creația se stabilizează și se confirmă veșnic, în unire cu Hristos, în Duhul Sfânt.

Traducere din rusă

¹¹⁶ Episcopul Teofan (Zăvorâtul), *Comentariu la Epistolele Sfântului Apostol Pavel către Efeseni* (Moscova, 1882), în rusă, pp. 112-113, la Efeseni, I, 23.

¹¹⁷ Nicolae Cabasila, *Stae liturgiae expositio*, cap. 38, PG cl, c. 452. (Versiunea rusă – *scrierile Părinților și Învățătorilor Bisericii cu privire la dumnezeieștile slujbe ale Bisericii Ortodoxe* [Sank Petersburg, 1857]), p. 385.



RĂUL - Întunericul nopții¹¹⁸

Existența Răului ca și Paradox

Într-o lume care este creată de Dumnezeu și ale cărei legi și scopuri sunt stabilite de înțelepciunea și bunătatea dumnezeiască – cum este cu putință să existe răul? Căci răul este tocmai ceea ce se opune și rezistă în fața lui Dumnezeu, îi pervertește planurile Lui și îi respinge îndreptările Lui. Răul este ceea ce nu este creat de Dumnezeu. Din moment ce voința dumnezeiască stabilește motivele pentru tot ceea ce există – și această voință Suverană singură stabilește „motive suficiente” – putem presupune că răul, ca și rău, există în ciuda lipsei de motive, există fără nici măcar un motiv pentru existența lui. După cum a afirmat Sfântul Grigorie de Nyssa, răul este „o iarbă neplantată, o iarbă fără rădăcină și fără sămânță.” Am putea spune: *phaenomenon omnio non fundatum*. Numai Dumnezeu este cel care stabilește temeliiile lumii.

Bineînțeles există întotdeauna și pretutindeni cauze și motive pentru rău. Dar *cauzalitatea* răului este adânc particulară. Cauzele și motivele răului sunt întotdeauna o absurditate, mai mult

¹¹⁸ Acest articol a apărut original în franceză ca și „Tenebrae Noctium” în *Le mal est Parmi Nous*, editat de Daniel Rops (Paris: Librairie Plon, 1948), pp. 251-264 © 1948 de Biblioteca Plon. Tipărit cu permisia autorului.

mai puțin ascunsă. Această ciudată cauzalitate nu este inclusă în „lanțul” ideal al cauzalității universale a lui Dumnezeu; această cauzalitate o frânge și o desfigurează. Este o cauzalitate care rivalizează cu cea a Creatorului, ca și cum ar provenii de la un distrugător al lumii. Această putere distructivă – de unde oare provine ea? Căci toată puterea reală aparține singur lui Dumnezeu. Ne minunăm dacă existența răului este compatibilă cu existența lui Dumnezeu. Totuși, această putere nelegitimă nu este deloc o fantomă anemică. Este întradevăr o forță, o energie violentă. Opoziția răului față de Dumnezeu este foarte activă. Binele este serios limitat și pus sub opresiune de către insurecția răului. Însuși Dumnezeu este implicat într-o luptă cu aceste puteri ale întunericului. În această luptă există întradevăr pierderi reale, există o diminuare perpetuă a Binelui. Răul este un pericol ontologic. Armonia universală, voită și stabilită de Dumnezeu este întradevăr descompusă. Lumea se află într-un stadiu căzut. Întreaga lume este înconjurată de un crepuscul întunecat al nimicului. Nu mai este acea lume care a fost concepută și creată de Dumnezeu. În această lume există inovații morbide, noi existențe – existențe false dar reale. Răul adaugă ceva la ceea ce este creat de Dumnezeu, are o forță „miraculoasă” în *imitarea* creației – întradevăr, răul este productiv în distrugerile sale. În lumea căzută există un surplus incomprehensibil, un surplus care a intrat în existență împotriva voinței lui Dumnezeu. Într-un anume sens, lumea este furată de la Stăpânul și Creatorul ei. Este vorba de ceva mai mult decât un paradox intelectual; este un scandal, o ispitire teribilă a credinței, fiindcă, mai presus de orice, această distrugere a existenței de către rău este într-o mare măsură ireparabilă. Înalta nădejde „universalistă” este interzisă de noi de mărturia directă a Sfintei Scripturi și de învățătura explicită a Bisericii. V-a exista un întuneric exterior pentru „fii pierzării” în lumea ce v-a să vină! În cazul perseverării în rău, toate devastările și perversiunile produse de el vor persevera în sine veșnic în eternitatea paradoxală a iadului. Iadul este o mărturie sinistră a puterii clătănitoare a răului. În

numărătoarea finală a acestei lupte istorice între bunătatea dumnezeiască și rău, toate ravagiile produse între ființele nepocăite vor fi pur și simplu încunoștințate de decretul final al condamnării. Această uzurpare perversă, introdusă în lume de Dumnezeu de un act al puterii uzurpate pare a fi veșnică. Unitatea lumii este compromisă veșnic. Răul pare că are consecințe veșnice. Persistența în rău, nepocăirea lui rezolvată nu este niciodată acoperită de omnipotența rezolvată a milei lui Dumnezeu. Ne aflăm deja în domeniul tainei depline.

Existența Răului ca și Taină

Dumnezeu își are propriul răspuns în fața lumii răului. „Vechea lege a libertății umane,” după cum afirmă Sfântul Irineu al Lionului, este încă respectată de Dumnezeu, Cel care a oferit această demnitate încă de la început ființelor duhovnicești. Orice obligație sau impunere a harului dumnezeiesc este exclusă. De fapt Dumnezeu a răspuns răului autoritativ odată pentru totdeauna prin Fiul Său iubit care a venit pe pământ să poarte păcatele lumii și păcatele umanității. Răspunsul absolut față de rău a fost crucea Fiului Întrupat. „Răul începe pe pământ dar tulbură raiul și face ca Fiul să se pogoare pe pământ,” a afirmat un predicator rus în secolul al XIX-lea. Răul face ca însuși Dumnezeu să sufere și El primește această suferință până la capăt. Mărirea vieții veșnice strălucește victorios din mormântul Dumnezeului Întrupat. Patima lui Iisus a reprezentat un triumf, o victorie decisivă. Este vorba mai mult de un triumf al Iubirii lui Dumnezeu care cheamă și primește fără nici o obligație. Din acest moment înainte existența răului ne este dată în schița Iubirii împreună suferitoare a lui Dumnezeu. Deasemenea iubirea și chiar sublima maiestate a lui Dumnezeu sunt descoperite în schița tainică a răului și a păcatului... *Felix culpa quae tantum et talem meruit habere Redemptorem.*

Se definește răul ca fiind nimicul. Cu siguranță răul nu există prin sine ci numai într-o bunătate. Răul este o negație pură, o

lipsă și o mutilare. Fără îndoială răul este o lipsă, un defect, *defectus*. Structura răului este mai mult antinomică. Răul este un gol al nimicului dar un gol care există, care înghite și devorează ființele. Răul este o lipsă de putere; el nu creează niciodată dar energia lui distructivă este enormă. Răul nu urcă niciodată; el se pogoară veșnic. Înjosirea ființei produsă de rău este înspăimântătoare. Totuși, există o grandoare iluzorie în rău, în această înjosire a răului. Răul este haotic, este o separație, o descompunere care se află într-un progres continuu, o dezorganizare a întregii structuri a ființei. Fără îndoială răul este organizat viguros. Totul din acest domeniu trist al decepției și iluziei este ambiguu și tragic. Fără îndoială răul trăiește numai prin binele pe care îl deformează, dar pe care îl și adaptează nevoilor lui. Acest „univers” deformat este o realitate care se concluzionează și se afirmă pe sine.

De fapt, problema răului nu este deloc o problemă filosofică pură și pentru acest motiv nu poate fi niciodată rezolvată pe planul neutru al teoriei ființei. Nu mai este pur și simplu o pură problemă etică și pe planul moralității naturale nu putem niciodată depăși corelativitatea binelui și a răului. Problema răului își primește caracterul pe planul religios. Înțelesul răului este o opoziție radicală față de Dumnezeu, o revoltă, o neascultare, o rezistență. Sursa unică a răului, în înțelesul strict al cuvântului este păcatul, opoziția față de Dumnezeu și separația tragică de El. Speculații despre libertatea alegerii este întotdeauna ambiguă și stearpă. Libertatea alegerii, *libertas minor* a lui Augustin și „voința gnomică” [„Θέλμα γνομικόν”] a Sfântului Maxim Mărturisitorul este o libertate desfigurată, o libertate diminuată și slăbită, o libertate ca aceasta există după cădere între ființele căzute. Dualitatea scopului, cele două direcții corelative, nu aparțin esenței libertății primordiale a ființelor inocente. Ea trebuie restaurată păcătoșilor penitenți prin ascetism și har. Păcatul originar nu a fost numai o alegere eronată, nu numai o opțiune pentru direcția greșită, ci mai mult un fel de refuz de a urca spre Dumnezeu, o dezertare din slujba lui Dumnezeu.

De fapt, alegerea prin sine nu a fost posibilă deloc pentru primul păcătos fiindcă răul nu exista deja ca și o posibilitate ideală. Dacă, totuși, a fost o alegere nu a fost o alegere *între* bine și rău ci o alegere între Dumnezeu și sinele omului, între slujire și lenevire. Tocmai în acest sens Sfântul Atanasie a interpretat căderea și păcatul original în lucrarea sa *Contra Gentes*. Vocația omului primordial, lăuntrică prin natura ei a fost de a-L iubi pe Dumnezeu cu o devoțiune filială și de a-L sluji în lumea în care omul a fost desemnat să fie profet, preot și rege. A fost un apel a-l iubirii paterne de Dumnezeu față de iubirea filială a omului. Fără îndoială a-L urma pe Dumnezeu implica o predare deplină în brațele părintești. Acesta nu era încă un sacrificiu. Omul nevinovat nu avea nimic de jertfit, căci tot ceea ce posedă el venea din harul Domnului. Aici există ceva mai profund decât un atașament voluptos față de lume. A fost mai mult o tragedie a unei iubirii greșit centrate. După Sfântul Atanasie, căderea umană constă tocmai în faptul că omul se limitează pe sine la sine, că omul devine îndrăgostit de sine însuși. Prin această concentrare pe sine omul s-a separat de Dumnezeu și a rupt legătura duhovnicească și liberă cu Dumnezeu. A fost un fel de delir, o obsesie a unui sine erotizat, un narcisism duhovnicesc. Prin aceasta omul a devenit conștient că s-a implicat în torentul cosmic extern. Am putea spune că a fost o despiritualizare a existenței umane. Tot restul a venit ca și o urmare – moartea și decompoziția structurii umane. În orice caz, căderea a fost realizată mai întâi în domeniul duhului, la fel cum s-a întâmplat deja în lumea angelică. Înțelesul păcatului original este același pretutindeni – erotismul sinelui și vanitatea. Tot restul este numai o proiecție a acestei catastrofe duhovnicești în diferitele arii ale structurii umane. Răul vine de sus, nu de jos; de la duhul creat și nu de la materie. Este mult mai profund decât o alegere greșită a direcției, mult mai profund chiar și decât alegerea între un bine inferior și unul superior. A fost o infidelitate a iubirii, separație nebună de Singurul care este vrednic de afecțiune și iubire. Această

neascultare este principala sursă a caracterului negativ al răului. A fost o negație primordială și a fost fatală.

Este necesar să ne asumăm o precauție și să nu identificăm infirmitatea inerentă cu imperfecțiunea inerentă pentru toată creatura naturală. Nu există nimic morbid și sinistru în „imperfecțiunea naturală” a naturii create cu excepția a ceea ce a fost „penetrat de sus” *după* ce a avut loc căderea. În natura precăzută, am fi putut vorbi probabil despre lipse și prihane. Dar în lumea căzută există ceva mai mult – o pervertire, o revoltă, o blasfemie vertiginoasă, violență. Este domeniul uzurpării. Partea întunecată a acestei iubirii pervertite cuprinde toate creaturile și tot cosmosul. Dincolo de toate negațiile răului se poate discerne întotdeauna ceva quasi-pozitiv, această imoralitate primordială, arbitraritatea egoistă a personalităților finite. Lumea căzută este decentralizată sau mai bine spus este orientată în jurul unui centru fictiv sau imaginar. Am putea spune probabil că acest cerc (cu un centru unic) este deformat, devenind o elipsă cu două puncte de referință – Dumnezeu și anti-dumnezeul. Ființa, în orice caz, este împărțită în două dinamic. Există două tendințe care se intersectează și se încrucișează una pe alta, ambele rămânând esențial diferite. Am putea spune că sunt două lumi într-una: este vorba de cele Două Orașe ale lui Augustin. Răul, începând cu un ateism practic, se plasează pe sine în locul lui Dumnezeu rezultând astfel un ateism teoretic și consecvent este rezolvat într-o îndumnezeire a sinelui. În această lume *dualizată* nu există o libertate adevărată. Libertatea de alegere este o reflecție pală și șubredă a libertății reale.

Răul este creat de agenți personali. Răul, în cel mai strict sens al cuvântului există în persoane, în creațiile și actele lor. Răul fizic și cel cosmic este originar din aceste acte personale. Pentru acest motiv răul poate avea o putere, poate fi activ. Căci răul este o activitate personală pervertită. Această activitate se împrășteie pe sine inevitabil în impersonal. Răul depersonalizează înseși personalitatea. Depersonalizarea completă nu poate fi dobândită

niciodată; există o limită potențială care nu poate fi atinsă niciodată. Tendința și aspirația către rău către această limită a dezintegrării depline este accentuată pretutindeni. Chiar și demonii nu încetează niciodată să fie persoane. Este forma intrinsecă a existenței care nu poate fi pierdută. Din moment ce personalitatea este „chipul lui Dumnezeu” în ființele duhovnicești, caracterul personal poate fi păstrat într-o conversație constantă cu Dumnezeu. Separată de Dumnezeu, pentru că se împrăștie, este pătrunsă de o sterilitate duhovnicească. Personalitatea izolată, care cuprinde în sine pe sine adeseori se pierde pe sine. În stadiul păcatului există întotdeauna o tensiune între cele două solicitări lăuntrice: „eul” și ceva impersonal, reprezentat de instincte sau mai bine spus de patimi.

Patimile sunt locul, scaunul răului în persoana umană. „Patimile,” τὰ πάθη al Părinților și a măștrilor de duhovnicie greacă sunt active, ele prind în cursă – este tocmai persoana posedată de patimi cea care este pasivă, care suferă constrângere. Patimile sunt ceva impersonal; ele sunt o concertare de energii cosmice care îl fac pe om prizonierul și sclavul lor. Ele sunt oarbe și ele orbesc pe cei îi posedă. Omul pasional, „omul patimilor,” nu mai acționează prin sine și pe cont propriu, ci este supus de acțiunea lor: *fata trahunt*. El pierde adesea conștiința unui agent liber. El se îndoiește de existența și posibilitatea libertății în general. El adoptă conceptul „necesarionist” al realității [după expresia lui Charles Rénouvier]. În consecință, el își pierde personalitatea identitatea lui personală. El devine haotic, cu fețe multiple sau mai bine spus – măști. „Omul patimilor” numai este liber deloc. Deși el poate crea o impresie a activității și a energiei. El nu este nimic altceva decât o „minge” a influențelor impersonale. El este hipnotizat de aceste influențe care de fapt au o putere deplină asupra lui. Arbitraritatea nu este libertate. Sau probabil este mai mult un fel de libertate imaginară care naște servitudinea. În viața duhovnicească începe tocmai cu lupta împotriva patimilor. „Impasibilitatea” este de fapt principalul țel al urcușului duhovnicesc.

„Nepătimirea,” ἀπάθεια grecilor este în general puțin înțeleasă și interpretată. Nu este o indiferență, nu este o lipsă de sensibilitate rece a inimii. Din contră, este un stadiu activ, un stadiu de activitate duhovnicească, care este obținută numai după lupte și încercări. Este mai mult o independență față de patimi. Fiecare „eu” al persoanei este recâștigat din nou în cele din urmă prin eliberarea sinelui de robia fatală. Ne putem recâștiga numai în Dumnezeu. Adevărata „nepătimire” este dobândită numai într-o întâlnire cu Dumnezeu cel viu. Calea care duce acolo este cea a ascultării, chiar a servitudinii față de Dumnezeu, libertatea reală a fiilor adoptivi a lui Dumnezeu. În rău, personalitatea umană este absorbită de un mediu impersonal, deși păcătosul ar putea pretinde că este liber. În Dumnezeu personalitatea este restaurată și reintegrată în Duhul Sfânt, deși o disciplină severă este impusă asupra individului.

Răul este descoperit nouă în lume mai întâi ca și un aspect al suferinței și tânguirii. Lumea este goală, rece, indiferentă (cf. „naturii indiferente” a lui Pușkin). Este un pământ al pierzării care nu răspunde. Cu toții suferim din cauza răului. Răul, diseminat pretutindeni în lume face ca noi să suferim. Contemplația acestei suferințe universale ne aduce uneori pe culmile disperării. Suferința umană nu a fost descoperită pentru prima dată de Schopenhauer. A fost atestată deja de Sfântul Apostol Pavel (Romani 8: 20-22) care ne-a oferit o explicație foarte clară: răul este introdus în creatură prin păcat. Toată creația suferă. Există o suferință cosmică. Toată lumea este otrăvită de rău și de energiile rău voitoare. Toată lumea suferă din cauza lor.

Intricata problemă a Teodiceii a fost inspirată mai întâi de aceste fapte ale suferinței. A fost una din întrebările lui Dostoievski. Lumea este brută, crudă și nemiloasă. Lumea este teribilă și înspăimântătoare: *terror antiquus*. În lumea există haos, există furtuni subterane, o dezordine elementară. Omul se simte slab și pierdut în această lume neospitalieră. Răul se întâlnește cu noi nu numai extern, în mediul extern, ci și lăuntric, în chiar existența noastră.

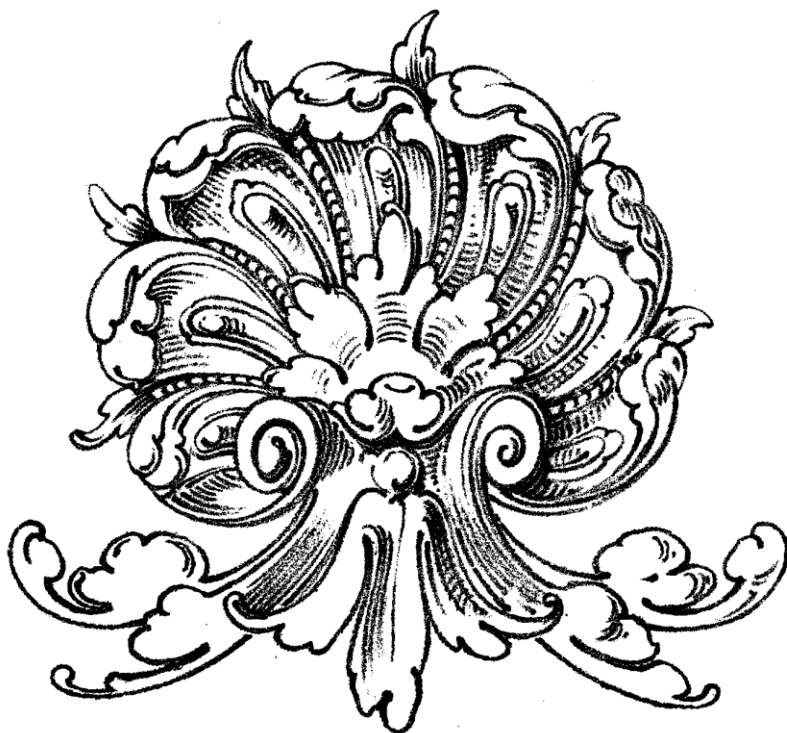
Suntem bolnavi – noi înșine – și suferim din această pricină. Din nou există o descoperire neașteptată – nu numai că suferim din cauza răului, ci și *practicăm* răul. Uneori unii sunt amuzați de rău și de nefericire. Unii sunt captivați de *Fleurs du mal*. Unii visează la „o Sodomă ideală.” Abisul – are o chemare sinistră. Unii iubesc alegerile ambigue. Unii sunt încântați de ele. Este mai ușor a face răul decât a face bine. Fiecare poate descoperii în sine acest întuneric „subteran,” subconștientul plin de rădăcini ticăloase, prin de cruzime și înșelătorie. Iată, analizele lui Dostoievski (și a multor alora) nu sunt niște vise morbide ale unui pesimist care se uită la viață printr-o sticlă neagră. Este o revelație veridică a realității triste a situației noastre existențiale. Am putea descoperii aceleași revelații triste și la anticii învățători ai duhovniciei creștine. Există un delir, o febră duhovnicească, un *libido* în chiar miezul „acestei lumi;” în miezul existenței noastre. Nu se pot cere motive unui maniac sau unui nebun. El nu are nici o motivație pentru nebunia lui, el și-a pierdut rațiunea, el este nebun. Origen a fost foarte aproape de soluția corectă atunci când a atribuit originea răului lumii duhurilor sau plictisului și lenei [*desidia et laboris taedium in servado bono*] sau plictiselii contemplației și iubirii [*De princ.* II, 9-2 și 8-3]. În orice caz, cu privire la noi acum, găsim în inimile și în inteligența noastră învieri a le acelorași paroxisme ale delirului, a acelorași absurdități. *Libido*-ul nu este același lucru cu concupiscenta carnală. Este un termen mai larg. Este sinonim cu erotismului sinelui originar din păcat. Răul din om este o ignoranță [*ἄγνοια*] și o insensibilitate, orbirea rațiunii și învățșarea inimii. Omul se pecetluiește pe sine, se include pe sine în sine, se izolează și se separă pe sine. Răul este multiform și haotic. În rău există forme contrastante: forma agresivă – *der Wille zur macht*, sadismul; și forma solipsistă – indiferența, “inima înghețată.” Răul este divizat în sine: este un dezacord și o lipsă a armoniei, *inordinatio*. Răul este ambiguu, fluctuant, variabil. Răul nu își are un caracter stabil. Scaunul răului din om sunt adâncurile inimii și nu numai în plan empiric. Înseși natura este afectată, natura numai este pură. Este mai mult dinamic,

o dinamică sau o perversiune funcțională care nu este deja consolidată într-o transformare metafizică. Existența răului este o existență a parazitului; răul trăiește din cauza binelui; *ex rationii boni*. Elementele sunt aceleași ca cele din lumea originală și în lumea căzută. Principiul organizației este schimbat. Deși dinamică, perversiunea este inconvertibilă. Cel care a coborât voluntar în abisul răului nu poate urca din nou de acolo prin sine însuși. Energiile lui sunt epuizate. Fără îndoială, chiar și în adâncurile demonice creatura rămâne lucrarea lui Dumnezeu și trăsăturile planului lui Dumnezeu nu sunt afectate. Chipul lui Dumnezeu, obscurizat de infidelitatea păcatului este păstrat intact și de aceea întotdeauna există în abis un receptacol ontologic al chemării lui Dumnezeu, pentru harul lui Dumnezeu. Acest lucru este adevărat chiar și pentru cei care s-au închis obstinat de la apelul crucii care și s-au arătat pe sine întotdeauna incapabili de a primi darurile vivificatoare ale iubirii lui Dumnezeu, darurile Paracletului. Indetitatea metafizică nu este distrusă chiar și printre demoni. Demonii sunt încă, după fraza Sfântului Grigorie al Nyssei, îngeri prin natură și demnitatea îngerească nu este abolită deplin de ei.

Probabil putem spune despre chipul lui Dumnezeu din om că este într-un anume sens paralizat și făcut inefectiv după separația de Singurul care trebuie reflectat întotdeauna în această imagine, în această oglindă vie și personală. Nu este destul să începem din nou să urcăm la Dumnezeu – este nevoie să avem o co-operare vie cu Dumnezeu, care restaurează circulația vieții duhovnicești în omul mort rob și paralizat de păcat și rău. Paradoxul răului constă tocmai în această împrăștiere a existenței și a întregii naturi cosmice; constă în fărâmițarea dinamică a vieții în două, o împrăștiere care a rezultat din separația de Dumnezeu. Este ca și cum ar exista două suflete într-unul în fiecare persoană. Binele și răul sunt amestecate ciudat. Nu este posibilă nici o sinteză. Binele “natural” este mult prea slab ca să îi reziste răului. Răul constă numai în existența binelui. Unitatea umană este compromisă serios, dacă nu chiar pierdută. Numai harul lui Dumnezeu poate depăși aceste impas.

Analiza formală a răului nu este de ajuns. Existența răului este o realitate în plan religios. Numai prin efort duhovnicesc putem înțelege și rezolva acest paradox, depășii acest scandal și pătrunde în taina Binelui și a Răului.

Tradus din franceză de
Richard Haugh





RĂSCUMPĂRAREA

Întrupare și răscumpărare

„Cuvântul s-a făcut carne”: în aceasta constă bucuria ultimă a credinței creștine. În aceasta constă plinătatea revelației. Același Domn întrupat este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Semnificația deplină și scopul ultim al existenței umane este descoperit și realizat în și prin Întrupare. El s-a pogorât din ceruri pentru a răscumpăra pământul, pentru a-l unii pe om cu Dumnezeu pentru totdeauna. „Și s-a făcut om.” Noua eră a fost inițiată. Acum socotim „anii Domini.” După cum a scris Sfântul Irineu: „Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul Omului, pentru ca omul să poată devenii Fiul lui Dumnezeu.”¹¹⁹ Nu numai că se restaurează plinătatea originală a naturii umane prin întoarcerea la comuniunea pierdută cu Dumnezeu, ci întruparea este o nouă revelație, un nou pas spre înainte. Primul Adam era un suflet viu. Ultimul Adam este Domnul din ceruri [1 Corinteni 15: 47]. În întruparea Cuvântului natura umană nu numai că a fost unsă cu un val de har supraabundent, ci a fost asumată într-o unitate ipostatică cu înseși realitatea Dumnezeiască în acea ridicare a naturii umane în comuniunea veșnică cu viața dumnezeiască. Părinții Bisericii primare au văzut unanim înseși esența mântuirii., baza

¹¹⁹ Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, III, 10, : ut fieret filius hominis, ad hoc ut et homo fieret filius Dei,” M.G. VII, c. 875; cf. III, 19,1, col. 939-940; IV, 33, 4, c. 1120. a se vedea și Sfântul Atanasie, *De incarnatione*, 54, M.G. XXV, c. 192: αὐτός γὰρ ἐνανθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς Θεοποιηθῶμεν.

întregii lucrări de răscumpărare a lui Hristos. „Este mântuit ceea ce este unit cu Dumnezeu” spune Sfântul Grigorie de Nazianz. Ceea ce nu s-a unit nu poate fi mântuit. Acesta a fost principalul motiv ridicat împotriva lui Apolinarie,¹²⁰ cu privire la plinătatea naturii umane asumată de Unul Născut în Întrupare. Aceasta a fost principalul motiv din toată teologia primară în Sfântul Irineu, Sfântul Atanasie, Părinții Capadocieni, Sfântul Chiril al Alexandriei și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Toată istoria dogmei hristologice a fost determinată de această concepție fundamentală: întruparea Cuvântului ca și răscumpărare. În întrupare se împlinește istoria umană. Voința veșnică a lui Dumnezeu este împlinită, „taina cea din veșnicie și de îngeri neștiută.” Zilele așteptării sunt gata. Cel Promis și cel Așteptat a venit. De aici înainte, ca să folosim fraza Sfântului Apostol Pavel, viața omului „este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu” [Coloseni 3: 3].

Întruparea Cuvântului a fost o manifestare absolută a lui Dumnezeu. Mai presus de orice a fost o revelație a vieții. Hristos este Cuvântul vieții, ὁ λόγος τῆς ζωῆς... „și viața s-a arătat nouă și am văzut-o și îi purtăm mărturie și vă vestim viața, viața veșnică care era cu Tatăl și care s-a arătat nouă” [1 Ioan 1: 1-2].¹²¹ Întruparea este înduhovnicirea omului, învierea naturii umane. Punctul crucial al Evangheliei este crucea, moartea celui Întrupat. Viața a fost descoperită deplin prin moarte. Moartea este taina paradoxală a credinței creștine: viața prin moarte, viața din mormânt și afară din mormânt, taina mormântului purtător de viață. Suntem născuți la viața veșnică și la înmormântarea în Hristos; suntem regenerați cu Hristos în baia botezului. Așa este legea invariabilă a adevăratei vieți. „Ceea ce se seamănă nu poate prinde viață numai dacă moare” [1 Cor. 15: 36].

¹²⁰ Cf. Sf. Ignațiu, *Epist.* CI, *ad Cledonium*, MG XXXVII, c. 118-181: ὁ δὲ ἡνωται τῷ Θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται.

¹²¹ Cf. Sfântul Ignațiu, *Ephes.* VII. 2: „în moarte adevărata viață,” ἐν Θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, Lightfoot, *Părinții Apostolici*, Pt. II, v. II.1, p. 48.

„Mare este taina creștinătății: Dumnezeu s-a arătat în trup” [1 Timotei 3: 16]. Dumnezeu nu s-a arătat să reflecteze lumea dintr-o dată prin exercitarea puterii Sale omnipotente sau să o ilumineze și să o transfigureze prin lumina copleșitoare a mării Lui. În această smerenie desăvârșită s-a maturizat revelația dumnezeiască. Voința dumnezeiască nu abolește statutul original al libertății umane sau „a puterii de sine” [τὸ αὐτεξούσιον], nu distruge și nici nu abolește „vechea lege a libertății umane.”¹²² În aceasta se manifestă o anumită limitare de sine sau o „kenoză” a puterii lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, o anumită *kenoză* a iubirii lui Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu se limitează și se retrage în menținerea libertății creației. Iubirea nu impune vindecare cu forța. S-ar fi putut să se facă o vindecare și în acest mod. Nu există nici o evidență obligatorie în această manifestare a lui Dumnezeu. Nu toți L-au recunoscut de Domnul mării sub „masca robului slujitor” pe care și-a asumat-o deliberat. Cei care au recunoscut-o au făcut-o așa nu printr-o introspecție naturală, ci prin revelația Tatălui [Matei 16:17]. Cuvântul Întrupat a apărut pe pământ ca și un om între oameni. Aceasta a fost presupunerea răscumpărătoare a întregii deplinătăți umane. Întruparea trebuia să se manifeste în toată plinătatea vieții, în plinătatea veacurilor umane, pentru ca toată plinătatea să fie sfințită. Acesta este unul dintre aspectele ideii „sumarizatoare” a tuturor în Hristos (*recapitulatio*, ἀνακεφαλαιώσις) care a fost luată și accentuată de Sfântul Irineu de la Sfântul Apostol Pavel.¹²³ Aceasta a fost „smerirea” Cuvântului [cf. Filipeni

¹²² Fraza aparține Sfântului Irineu, *Adv. haeres*, IV, 37.1, M.G. VII, c. 1099: „*veteterem legem libertatis humanae manifestavit, quia s[er]vum eum Desus fecit ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam, ad utendum sententiam Dei voluntarie, et non coactum a Deo.*”

¹²³ *Ibid.*, II. 18. 1: *sed quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans.*” (c. 932); III, 18.7: *quapropter per omenm venit aetatem omnibus restituens eam quae est Deum communionem,* (c. 937); II. 22. 4: *sed omnem aetatem sanctificans per illam, quae ad ipsum erat, similitudinem... ideo per omenm venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens et sanctificans Domino; sicut senior in senioribus etc.,* c. 784. Cf. F. R.

2: 7]. Această „*kenoză*” a reprezentat o reducere a dumnezeirii Lui, care continuă în întrupare, o ridicare a omului, „îndumnezeirea” naturii umane, „*theosis*.” După cum spune Sfântul Ioan Damaschinul, în Întrupare „s-au împlinit trei lucruri dintr-o dată: preluarea, existența și îndumnezeirea umanității Cuvântului.”¹²⁴ Trebuie accentuat că în Întrupare, Cuvântul își asumă natura umană originală, nevinovată și liberă de păcatul primordial și fără nici o pată. Aceasta nu violează plinătatea naturii, nici nu afectează asemănarea Mântuitorului cu noi, niște ființe păcătoase. Păcatul nu aparține naturii umane, dar aduce cu sine o creștere parazitică și anormală. Acest punct a fost puternic accentuat de Sfântul Grigorie de Nyssa și de Sfântul Maxim Mărturisitorul în legătură cu învățătura lor despre voință ca și scaun al păcatului.¹²⁵ În întrupare

Montgomery Hitchcock, *Irenen al Lugdunului, Un studiu al învățăturii sale* (Cambridge, 1914), p. 158 f.; A. D'Ales, *Doctrina recapitulării în Sfântul Irenen, Cercetări ale Științei religioase*, VI, 1916, pp. 185-211.

¹²⁴ Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.* III. 12, MG XCIV, c. 1032: τὴν πρόσληψιν, τὴν ὑπαρξιν, τὴν Θεωσιν αὐτῆς ὑπὸ τοῦ λόγου.

¹²⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *In ecclesiastes*, h. VII, M.G. XLIV, p. UW 725: „răul, considerat prin sine, nu există dincolo de liberul arbitru. A se vedea despre Sfântul Grigorie de Nyssa (München, 1910); F. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom mensch* (Köln, 1890). În Sfântul Maxim Mărturisitorul distincția dintre „natură” și „voință” a fost principalul punct în polemicile lui împotriva monoteiștilor. Există o „voință naturală” (Θέλημα φυσικόν); iar aceasta este nepăcătoasă. Mai există și o „voință selectivă” (Θέλημα γνωμικόν) iar aceasta este rădăcina păcatului. Această „voință naturală” este ceea ce face omul o ființă liberă iar libertatea aparține omului prin natură, la fel ca și rațiunea. Fără această „voință naturală” sau libertate omul nu ar fi pur și simplu deloc om, οὐ χωρὶς εἶναι τὴν ἀνθρώπινην φύσιν ἀδύνατον. A se vedea Sfântul Maxim, *Ad Marynum*, c. 5, M. G. XCI, c. 45: Θέλημα γὰρ ἐστὶ φυσικὸν δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὁρεκτικῆ, καὶ τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων, συνεσιν ὄντος ὁρεκτικῆ, καὶ τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων, συνκειτικῆ πάντων ιδιομάτων; cf. 49. Această „voință naturală” nu este o alegere definită sau o rezolvare, nu este nici o προαίρεσις, ci mai mult un fel de presupunere a tuturor alegerilor și a deciziilor, un impuls innăscut din libertate, un ὁρεξις sau un *appetitus*, după cum întrebuințează Comfebis termenul și nu un γνώμη, *sententia*. Cf. Disputatio cum Pyrrho, c. 304: οὐδεὶς γὰρ ποτε Θέλεις διδάσκει, ἀρα φύσει Θελητικός ὁ ἀνΘεωπος. καὶ πάλιν, εἰ φύσει λογικός ὁ

Cuvântul își asumă natura formată la început, creată după „chipul lui Dumnezeu” și prin urmare acest chip este restabilit din nou în om.¹²⁶ Aceasta nu a fost încă asumarea suferinței umane sau a unei umanități suferinde. A fost o presupunere a vieții umane, dar nu încă a morții umane. Libertatea lui Hristos față de păcatul originar se constituie în libertatea Sa față de moarte, care este „consecința păcatului.” Hristos nu este supus coruperii și mortalității încă de la nașterea Sa. La fel ca și primul Adam de dinainte de Cădere, El este capabil să nu moară deloc, *potens non mori*, deși evident El poate să și moară, *potens autem mori*. El a fost scutit de necesitatea morții, fiindcă umanitatea Sa era pură și nevinovată. Prin urmare moartea lui Hristos nu putea fi voluntară, nu prin necesitatea naturii căzute, ci prin liberul arbitru și acceptare.¹²⁷

Trebuie făcută o distincție între asumarea naturii umane și preluarea păcatului de Hristos. Hristos este „Mielul Domnului care ridică păcatul lumii” [Ioan 1: 29].¹²⁸ El nu i-a păcatul lumii prin

ἀνθρωπος. τὸ δὲ φύσει λογικός καὶ φύσει αὐτεξούσιον. Τὸ γὰρ αὐτεξούσιον... Θέλησις ἐστίν. Despre Sfântul Maxim Mărturisitorul a se vedea H. Straubinger, *Die Chritologie des hl. Maximus Confessor* (Dis. Bonn, 1906). Un scurt și excelent studiu despre întregul teologiei Sfântului Maxim este oferită de S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și Teologia Bizantină* (Kiev, 1915) [rusă].

¹²⁶ A se vedea M. Lot Borodine, *La Doctrine de la „déification” dans l’Église greque jusqu’au XI siècle*, *Revue de l’histoire des religions*, t. CV, CVI și CVII, 1932-1933; J. Gross, *Îndumnezeirea creștinului după Părinții greci* (Paris, 1938).

¹²⁷ Cf. Sfântului Maxim Mărturisitorul, *Ad Marynum*., M.G. XCI, 129: κατ’ ἐξουσίαν ἀπειροδύναμον, ἀλλ’ οὐκ ἀνάγκη ὑπεύθυνον. Οὐ γὰρ ἐκτισίς ἦν ὡς ἐφ’ ἡμῶν, ἀλλὰ κένωσις ὑπὲρ ἡμῶν τοῦ σαρκωθέωτος. Pentru acest motiv Sfântul Maxim a negat categoric caracterul penal al suferințelor și morții Domnului.

¹²⁸ „Ridică” pare să fie o redare mai acută a cuvântului grecesc αἶρων, decât „a lua” din versiunea engleză Autorizată și din cea Revizuită a Bibliei sau mai bine spus, ambele înțelesuri sunt implicate mutual. A se vedea lucrarea episcopul Westcott, *Evangelia după Ioan*, I, (1908), p. 40. Cuvântul αἶρειν poate însemna fie (1) a lua asupra sa sau (2) a duce undeva departe. După cum este folosit în Septuaginta și în pasajul paralel, 1Ioan 3: 5 este decisiv în favoarea celui de al doilea înțeles (Vulg. *qui tollit, qui aufert*); și evanghelistul se pare că accentuaiază acest înțeles prin substituirea unui alt cuvânt pentru ambigul cuvânt al Septuagintei (φέρει, a purta) . “Prin asumarea neputințelor noastre asupra Sa”

Întrupare. Aceasta este un act al voinței, nu o necesitate a naturii. Mântuitorul *poartă* păcatul lumii (care înseamnă ceva mai mult decât că și-l *asumă*) prin liberul arbitru al iubirii. El îl poartă într-un astfel de fel încât acesta nu devine propriul Lui păcat sau violarea curăției naturii și voinței Lui. El îl poartă liber; de aici reiese această „luare” a păcatului ca și o putere răscumpărătoare, ca și un act liber al compasiunii și iubirii.¹²⁹ Ridicarea păcatului nu este o simplă compasiune. În această lume, care „zace în păcat,” chiar și puritatea

Hristos le-a dus cu Sine (Matei 8; 17) și această idee este sugerată distinct în pasajul din Isaia 53:11. Timpul prezent marchează rezultatul viitor după cum este el asigurat la începutul lucrării și deasemenea se implică un prezent continuu (Cf. 1 Ioan 1; 17). Singularul ἀμαρτίαν „este important atâta vreme cât el declară victoria lui Hristos asupra păcatului privit în unitatea sa, ca și coruperea comună a umanității, care este realizată personal în păcatele unor oameni separați.” Cf. A. Plummer, *Comentariu* (1913), p. 80: „este mai potrivit care duce decât a lua, căci Hristos a dus greutatea păcatului purtându-o; acest lucru nu este exprimat aici, deși este implicat”; τὴν ἀμαρτίαν, „privit ca și o mare plagă sau greutate.” Arhiepiscopul J. H. Bernard, *Evanghelia după Ioan* (1928), I, 46-47, descrie timpul prezent „a lua” ca și *futurum praesens*, „nu numai un eveniment în timp ci un proces veșnic.”

¹²⁹ A se vedea Sfântul Maxim, *Ad Maryum*, M.G. XCI, c. 220-221: οἰκείωσιν δὲ ποίαν φασεῖ; τὴν οὐσιώδη, καθ' ἣν τὰ προσόντα φυσικῶς ἐκαστον ἔχοντα οἰκειοῦνται διὰ τὴν φύσιν' ἢ τὴν σχετικὴν καθ' ἣν τὰ ἀλλήλων φυσικῶς στέργομεν τε καὶ οἰκειοῦμεθα, μηδὲν τούτων αὐτοὶ πάσχοντες ἢ ἐνεργούντες. Sfântul Maxim a fost preocupat aici cu problema „ignoranței” Domnului. Aceiași distincție se găsește și în Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.* III, 25, M.G. XCIV, c. 1903: „Trebuie să se știe că actul apropierii (οἰκείωσις) implică două lucruri, primul este esențialul și naturalul (φυσικὴ καὶ οὐσιώδης) și celălalt personalul și relativul (προσωπικὴ καὶ σχετικὴ). Naturalul și esențialul este natura asumată de Domnul din iubire față de om precum și toate lucrurile care îi aparțin acestuia (τὴν φύσιν καὶ τὰ φυσικὰ πάντα), real și veridic El devenind om. Domnul a experimentat lucrurile care aparțin omului prin natura sa. Apropierea personală și relativă este cea în care cineva pentru un anumit motiv (prin iubire sau compasiune) își asumă asupra sa o altă persoană (τοῦ ἐτέρου ὑποδύεται πρόσωπον) și spune cava care nu are nici un fel de legătură cu sine în locul celuilalt și spre avantajul Lui. În acest sens, Domnul și-a apropiat Luiși atât blestemul cât și dezertarea omului, lucruri care nu au nici o legătură cu natura Lui (οὐκ ὄντα φυσικά). Astfel El și-a asumat persona noastră și S-a plasat pe Sine în linie cu noi (μεθ' ἡμῶν τασσόμενος).”

este suferință, este o fântână sau o cauză a suferinței. De aici rezultă că inima dreaptă tânjește și dorește după cuvioșie și suferă din cauza nedreptății și lipsei de cuvioșie a acestei lumi. Viața Mântuitorului, ca și viața ființelor pure și cuvioase, ca și o viață curată și neîntinată, trebuie să fie fost în această lume viața celui care suferă. Binele este de multe ori oprimat în această lume și lumea este oprimată în fața binelui. Această lume rezistă binelui și nu vrea să privească la lumină. Lumea nu-L acceptă pe Hristos, îl resping atât pe El cât și pe Părintele Lui [Ioan 15: 23-24]. Mântuitorul se pleacă în fața ordinii acestei lumi și fiecare opoziție a acestei lumi este depășită prin iubirea Lui atotîntâitoare: „Părinte iartă-i că nu știu ce fac” [Luca 23:34]. Toată viața Domnului este o singură cruce. Suferința nu este încă toată crucea. Crucea înseamnă mai mult decât suferința Binelui. Sacrificiul lui Hristos nu este epuizat deplin de ascultarea, îndurarea, compasiunea, răbdarea și iertarea finală. Singura lucrare răscumpărătoare nu poate fi separată în părți. Viața pământească a Domnului este un tot organic și acțiunea lui Răscumpărătoare nu este exclusiv legată cu oricare din momentele particulare din viața Lui. Domnul a purtat o mărturie deplină asupra ceasului morții: „pentru acest lucru am venit Eu pe lume” [Ioan 12: 27]. Moartea răscumpărătoare este scopul ultim al Întropării.¹³⁰

Taina crucii este dincolo de înțelegerea noastră rațională. „Priveliștea îngrozitoare” pare a fi ciudată și uimitoare. Toată viața Domnului nostru a fost un mare act al răbdării, milei și iubirii. Toate sunt iluminate de iradierea veșnică a dumnezeirii, deși această iradiere este invizibilă lumii cărnii și păcatului. Mântuirea a fost plinită pe Golgota, nu pe Tabor, crucea lui Iisus fiind prevestită

¹³⁰ Episcopul Westcott, *Ad locum*, II, 125: „Hristos a venit ca să sufere, pentru ca El să intre în conflictul ultim cu păcatul și moartea și fiind mântuit din ele să câștige un triumf asupra morții prin murire”; Arhiepiscopul Bernard, II, 437, traduce: „și totuși pentru acest scop,” pentru ca slujirea Lui să fie împlinită în patimă... Mărirea Tatălui (5; 28) este împlinită nu numai prin ascultarea Fiului prin împlinirea scopului ultim, victoria asupra morții și a răului.”

încă de pe Tabor [cf. Luca 9: 31]. Hristos a venit nu numai ca să învețe cu putere și autoritate și să le spună oamenilor numele Tatălui, nu numai ca să împlinească faptele milei. El a venit să sufere, să moară și să învie din nou. El a mărturisit de mai multe ori în fața ucenicilor înmărmuriți și perplecși. El nu numai că a profetizat venirea patimii și a morții, ci a mărturisit deschis că El trebuie, că El are nevoie să sufere și să fie ucis. El a spus deschis că „trebuie” nu este identic cu „probabil că trebuie.” El a început să-i învețe că Fiul Omului trebuie să sufere multe lucruri și să fie respins de bătrânii templului, de preoți și cărturari care-L vor uide și „a treia zi v-a învia din nou” [Marcu 8; 31, Matei 16: 21, Luca 9; 22; 24, 26]. „Trebuie” [dei] nu numai după legea urii lumii, în care binele și adevărul sunt persecutate și respinse, nu numai în conformitate cu legea urii și a răului. Moartea Domnului a fost asumată cu deplină libertate. Nimeni nu își ia singur viața. El însuși își oferă duhul prin voința și autoritatea lui supremă. „Eu am autoritate,” – ἐξουσίαν ἔχω – [Ioan 10: 18]. El „a suferit și a murit,” nu fiindcă El nu ar fi putut scăpa de suferință, ci fiindcă El „a ales să sufere,” după cum se afirmă în Catehismul rusesc. A ales nu numai în sensul îndurării personale sau nerezistenței, nu numai în sensul că El a permis răniile păcatului și fărădelegii să iasă prin Sine. El nu numai că i-a permis ci le-a *dorit*. El „a murit după *legea adevărului* și a *iubirii*. Crucificarea nu a fost în nici un caz un suicid pasiv sau o simplă crimă. A fost un sacrificiu și o jertfire. El trebuia să moară. Aceasta nu a fost necesitatea acestei lumi. A fost necesitatea iubirii dumnezeiești. Taina crucii începe în veșnicie, „în sanctuarul Sfintei Treimi, sanctuar care nu poate fi înțeles de creaturi.” Taina transcendentă a înțelepciunii și iubirii lui Dumnezeu este descoperită și împlinită în istorie. De aici înainte se vorbește de Hristos ca și Miel, „care a fost rânduit înainte de întemeierea lumii” [Petru 1; 19] și care „a fost jertfit de la întemeierea lumii” [Apocalipsă 13: 8].¹³¹ „Crucea lui

¹³¹ Cf. P. M. Lagrange, *Evanghelia după Sfântul Luca* (1921), p. 267, ad. loc. „*marque le decret divin*”; A. Plummer, *Comentariu la Sfântul Luca*, 1905, p. 247: „aceasta exprimă necesitatea logică mai mult decât obligația morală (ὀφείτεν, Evrei 2: 17)

Iisus, compusă din dușmănia evreilor și din violența păgânilor este chipul pământesc și umbra iubiri Lui dumnezeiești din ceruri.”¹³² Această „necesitate dumnezeiască” a morții pe cruce depășește orice fel de înțelegere. Biserica nu a încercat niciodată o definiție rațională a supremației acestei taine. Termenii scripturistici au apărut și încă mai apar celor potriviți. În orice caz, nici o categorie etică simplă nu v-a fi îndeajuns. Concepțiile morale și cele mai legale și juridice nu sunt decât niște antropomorfisme. Acest lucru este adevărat și se aplică chiar și ideii sacrificiului. Sacrificiul lui Hristos nu poate fi considerat ca și o simplă predare sau oferire. Aceasta nu explică însă necesitatea morții. Căci toată viața celui Întrupat a fost un sacrificiu continuu. De ce nu a fost această viață pură insuficientă pentru victoria asupra morții? De ce a fost biruită moartea numai prin moarte? A fost oare moartea cu adevărat un prospect înfricoșător pentru Cel Drept, pentru Cel Întrupat, în special în preștiința învierii cele de a treia zi? Chiar și martirii creștini de rând au acceptat toate mutilările, torturile și chinurile, chiar și moartea într-un calm deplin și cu bucurie, ca și o coroană și ca și un triumf. Șeful martirilor, Protomartirul însuși Hristos nu a fost cu nimic mai prejos decât ei. Prin același „decret dumnezeiesc,” prin aceiași „necesitate dumnezeiască,” El nu numai că „trebuia” executat, ocărât și în cele din urmă mort ci deasemenea a fost înviat a treia zi. Indiferent care ar fi interpretarea noastră la Agonia din grădina Ghețimani, un punct este clar. Hristos nu a fost o victimă pasivă, ci Cuceritorul, chiar și în cea mai de jos umilire. El a știut că această umilire nu a fost o simplă îndurare sau ascultare, ci chiar calea mării și a victoriei ultime. Simpla idee a dreptății dumnezeiești, *justitia vindicativa*, descoperă înțelesul ultim a

sau potrivirea naturală (ἐπερεπεν, Evrei II, 10). „Este un decret dumnezeiesc, o lege a naturii dumnezeiești, pe care Fiul Omului trebuie să o sufere”; B. E. Easton, *Evanghelia după Sfântul Luca*, (Edinburg, 1926), *ad. loc.*, p. 139; deși, „prin decret dumnezeiesc,” în special ca cel expus în Vechiul Testament.

¹³² Filaret, Mitropolitul Moscovei, Predică la Vinerea cea Mare (1816), *Predici și cuvântări*, I, (1973), p. 94 [rusă].

sacrificiului de pe Cruce. Taina Crucii nu poate fi prezentată adecvat în termenii tranzacției, recompensei sau răscumpărării.¹³³ Dacă valoarea morții lui Hristos a fost sporită înfinit de Personalitatea lui Dumnezeu-ască, același lucru se aplică întregului vieții Sale. Toate faptele lui au o valoare și o semnificație infinită ca și faptele Cuvântului lui Dumnezeu. Ele acoperă supra-abundent atât greșelile cât și păcatele naturii umane căzute. În cele din urmă, cu greu poate exista o dreptate retributivă în patima și moartea Domnului, dreptatea retributivă care ar putea exista chiar în moartea unui om drept. Aceasta nu a fost suferința și moartea unui simplu om susținută grațios de ajutorul dumnezeiesc din cauza

¹³³ Evidența scripturitică în favoarea concepției Răscumpărării este destul de subredă. Λύτρον nu înseamnă „răscumpărare,” cuvântul este folosit în Noul Testament numai o singură dată, în pasajele paralele de la Marcu 10; 15 și Matei 20: 28 și aici accentul cade pe „pierderea” slujirii mesianice a lui Hristos, decât pe răscumpărarea în cel mai strict înțeles. Înțelesul primar al verbului λύω înseamnă a „pierde” sau a „elibera.” Cuvântul ἀντίλυτρον apare în Noul Testament numai o singură dată: 1 Timotei 2; 6. Expresia de mijloc λυτροῦσθαι, atât în Luca 24, 21 și în Tit 2, 14 sau în 1 Petru 1, 18f. Nu implică în mod necesar nici un motiv al „răscumpărării.” *Jedenfalls wäre est völlig verkerbt für Titus II, 14 und 1 Petri 1, 18 zu behaupten: weil in dem Sprachgebrauch der LXX λυτροῦσθαι als Gottestat nicht die Lösegeld-Vorstellung enthält, enthält es sie auch an diesen Stellen nicht* [Büchsel in Kittel Wörterbuch, IV. 6, s. 353]. Λύτρωσις în Luca I, 68 nu este nimic mai mult decât o simplă „mântuire” (cf. 5: 69, 71, 77). Evrei 9: 12: αἰώνιαν λύτρωσιν nu implică nici el nici un fel de răscumpărare. „An ein Lösegeld ist wohl hier kaum gedacht, wenn auch vom Blute Jesu die Rede ist. Die Vorstellung in Hebr. ist mehr keltisch als rechtlich” (Büchsel, s. 354). Ἀπολύτρωσις din Luca 21: 28 este același cu λύτρωσις din 1; 68 sau 2: 38, ca și o împlinire mesianică răscumpărătoare. Acest cuvânt este folosit de Sfântul Pavel cu același înțeles general. A se vedea Büchsel s. 357f. „Endlich muss gefragt werden: wie weit ist in ἀπολύτρωσις die Vorstellung von einem λύτρον, einem Lösegeld oder dergleichen noch lebendig? Soll man voraussetzen, das neberall, wo von ἀπολύτρωσις die Rede ist, auch ein λύτρον gedacht ist? Ausdrücklich Bezug genommen wird auf ein Lösegrad an keiner der Ἀπολύτρωσις – Stellen... Wie die Erlösung zustande kommt, sagt Paulus mit der ἐλαστήριον – Vorstellun, was überflüssig wäre, wenn in ἀπολύτρωσις, die Lösegeldvorstellung lebendig wäre... Die richtige deutsche Übersetzung von ἀπολύτρωσις ist deshalb nur Erlösung oder Befreiung, nicht Loskauf, ausnahmeweise auch Freilassung Hebr. 11, 35 und Erledigung Hebr. 9; 15.”

îndurării și credincioșiei ajutorului dumnezeiesc. Această moarte a fost suferința Fiului lui Dumnezeu întrupat, suferința naturii umane netensionate, deja îndumnezeită de asumarea ei în ipostasul Cuvântului. Aceasta nu poate explica idea unei satisfacții substanțiale, *satisfactio vicaria* a scolasticilor. Nu fiindcă substituția nu este posibilă. Întra-adevăr Hristos a luat asupra Sa păcatul lumii. Din cauza faptului că Dumnezeu nu cauzează suferință nimănui, El se întristează la vederea suferinței. Cum ar fi putut moartea penală a Întrupatului, cel nepătimitor și nepângărit să fie abolirea păcatului, dacă moartea este reprezentată ca și consecință a răniî păcatului și dacă moartea există numai în lumea păcătoasă? Este adevărat că Dreptatea stopează Iubirea și Mila și a fost nevoie de Crucificare pentru a desluși iubirea iertătoare a lui Dumnezeu care era împiedicată de a se manifesta prin stoparea dreptății răzbunătoare? Dacă a existat o efortare, a existat o efortare a iubirii. Dreptatea a fost împlinită în aceasta mântuirea a fost călită prin condenscență, prin „*kenosis*” și nu prin puterea omnipotentă. Probabil o recreație a umanității căzute prin puternica intervenție a omnipotenței lui Dumnezeu ni s-ar părea mai simplă și mai miloasă. Destul de ciudat, plinătatea iubirii lui Dumnezeu care intenționează să păstreze libertatea umană ne apare nouă mai mult ca o cerință severă a unei dreptăți transcendente, pur și simplu fiindcă ea implică un apel la cooperarea voinței umane. Astfel, mântuirea devine o datorie pentru om și poate fi împlinită numai în libertate, cu răspunsul omului. „Chipul lui Dumnezeu” este manifestat în libertate. De multe ori înseși libertatea este o greutate pentru om. Într-un anume sens este un dat și o cerere supraumană, o cale supranaturală, calea „îndumnezeirii,” *theosis*. Nu este oare această îndumnezeire o greutate pentru ființa închistată prin sine, egoistă și suficientă prin sine? Totuși, această greutate oferită ca un dar al libertății este semnul ultim al iubirii lui Dumnezeu și a bunăvoinței lui față de om. Crucea nu este un simbol al Dreptății, ci simbolul iubirii. Sfântul Grigorie de Nazinaz risipește toate îndoielile accentuând în remarcabila sa Predică de Paști:

„Către cine și de ce se varsă și se scurge acest mare și neprețuit sânge a lui Dumnezeu, Marele Preot și Victima?... Noi suntem sub puterea celui rău, vânduți păcatului și iată că am luat această rană asupra noastră prin senzualitate... este prețul răscumpărării care îi este dat numai Lui în a cărei putere suntem ținuți și deci întreb, către cine și cui îi este plătit acest preț?... Dacă nu este cel rău, atunci cât de nerușinat este aceasta! Tâlharul primește prețul răscumpărării; el nu numai că îl primește de la Dumnezeu, ci îl primește chiar pe Dumnezeu Însuși. Pentru tirania lui el primește un preț atât de mare astfel că se cuvine ca El să ne fie milostiv. Dacă este prețul plătit Tatălui, mai întâi de toate în ce fel? Nu am fost noi ținuți în robie sub El?... În al doilea rând, pentru ce motiv? Pentru ce motiv a fost sângele Unuia Născut plăcut Tatălui, care nu l-a acceptat nici măcar pe Isaac când a fost oferit de tatăl său, ci a schimbat oferta, oferind în loc de o victimă rezonabilă un miel?”

Prin toate aceste întrebări Sfântul Grigorie de Nazianz încearcă să facă clar lipsa de explicație a crucii în termenii unei dreptăți răzbunătoare. El concluzionează: „este evident că Părintele a primit [jertfa], nu fiindcă a cerut-o sau pentru că îi era necesară, ci prin iconomie și fiindcă omul a trebuit să fie sfințit de umanitatea lui Dumnezeu.”¹³⁴

Răscumpărarea nu este numai iertarea păcatelor; nu este numai o reconciliere a omului cu Dumnezeu. Răscumpărarea înseamnă deplina abolire a răului, eliberarea din păcat și moarte. Răscumpărarea a fost împlinită pe Cruce, „prin sângele Crucii Lui” [Coloseni 1, 20; cf. Fapte 20, 28; Romani 5, 9; Efeseni 1, 7; Coloseni 1, 14; Evrei 9, 22; 1 Ioan 1, 7; Apocalipsă 1, 5-6; 5, 9]. Nu numai prin suferința pe cruce, ci prin moartea pe cruce. Victoria ultimă este câștigată, nu prin suferințe și îndurare, ci prin moarte și înviere. Intrăm aici în adâncimea *ontologică* a existenței umane. Moartea Domnului nostru a însemnat victoria asupra morții și mortalității, nu numai iertarea păcatelor, nu numai o simplă îndreptățire a omului și nici o satisfacție a unei dreptăți abstracte.

¹³⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat. XLV, in S. Pascha*, 22, M.G. XXXVI, 653.

Cheia tainei poate fi oferită numai printr-o doctrină coerentă a morții umane.

Taina Morții și a Răscumpărării

În separarea de Dumnezeu natura devine neașezată, își iasă din fire, este descompusă. Înseși structura devine nestabilă. Unitatea duhului și a trupului devine nesigură. Sufletul își pierde puterea sa vitală, nu mai este capabil să susțină trupul. Trupul devine mormântul și închisoarea sufletului. Astfel moartea sufletească devine inevitabilă. Trupul și sufletul nu mai sunt precum erau mai demult asigurați sau ajustați unul altuia. Încălcarea poruncii „a reînstatat omul în stadiu de natură” spune Sfântul Atanasie, εις τὸ κατὰ φύσιν ἐπέστρεφεν, „la fel cum a fost făcut din nimic, la fel și în chiar existența sa el a suferit la timpul cuvenit coruperea în conformitate cu toată dreptatea.” Fiind făcută din nimic, creatura există deasupra unui abis al nimicului, fiind chiar gata să cadă în el. Natura creată, după cum spune Sfântul Atanasie, este muritoare și infirmă, „curgătoare și suspusă distrugerii,” φύσις ρευστή καὶ διαλυομένη. Creatura este mântuită din această „corupere naturală” prin puterea harului lui Dumnezeu, „prin locuirea Cuvântului.” Astfel, separația de Dumnezeu duce creatura la descompunere și dezintegrare.¹³⁵ „Căci noi cu moarte vom muri, și vom fi ca apa ce se varsă pe pământ și nu se mai adună la un loc” [2 Samuel 14: 14].

Experiența creștină a morții este mai întâi de toate descoperită ca și o profundă tragedie, ca și o dureroasă catastrofă

¹³⁵ Sfântul Atanasie cel Mare, *De Incarnatione*, 4-5, MG XXV, c. 194; traducerea lui Robertson, (Londra, 1891, pp. 7-10): „imediat ce a pătruns gândul în mințile lor, ei au devenit coruptibili și fiind înscăunată moartea a luat controlul asupra lor... căci fiind nimic prin natură ei au fost chemați în ființă prin locuirea iubirii Cuvântului; de a aici a urmat că atunci când și-au pierdut înțelegerea lui Dumnezeu, ei și-au pierdut nemurirea; și aceasta înseamnă: ei au fost dați morții și coruperii” Cf. *Contra gentes* 41, col. 81-84.

metafizică, ca și un eșec tainic al destinului uman. Căci moartea nu este un sfârșit normal, ci este un eșec. Nu Dumnezeu a creat moartea; El a creat omul pentru necorupere și pentru adevărata ființă, ca “să putem avea ființă,” εἰς τὸ εἶναι [Cf. Înțelepciunea lui Solomon 6, 18 și 2, 23]. Moartea omului este consecința “rănilor păcatului” [Romani 6, 18 și 2, 23]. Moartea este o pierdere și o corupție. De la Cădere taina vieții este înlocuită de taina morții. Ce înseamnă pentru om a muri? Ceea ce moare de fapt este trupul, căci numai trupul este muritor. Spunem că sufletul este “nemuritor.” În filosofiele curente de astăzi, “nemurirea sufletului” este accentuată în așa măsură că “mortalitatea sufletului” este aproape trecută cu vederea. În moarte această existență pământească, vizibilă și externă încetează. Totuși, printr-un anumit instinct profetic spunem că “omul” este cel care moare. Este evident că moartea frânge existența umană, deși este admis că sufletul uman este “nemuritor” și personalitatea este și indestructibilă. Astfel problema morții este prima problemă a trupului uman, a corporalității omului. Creștinismul proclamă nu numai viața de după moarte a sufletului nemuritor, ci și învierea sufletului. Omul a devenit muritor prin Cădere și de fapt moare. Moartea omului devine o catastrofă cosmică. În omul care moare natura își pierde centrul nemuritor și moare în om. Omul a fost furat naturii fiind făcut din praful pământului. Într-un anume fel el a fost scos afară din natură fiindcă Dumnezeu este cel care a suflat în el suflare de viață. Sfântul Grigorie al Nyssei comentează despre povestirea Facerii în acest fel. “Căci Dumnezeu, spune el, luând praful din pământ a modelat omul și prin propria lui mulare și a plantat viața în creatura pe care a format-o cu scopul ca elementul pământesc să fie ridicat la unirea cu Dumnezeiescul și pentru ca harul dumnezeiesc să poată fi extins uniform la toată creația, natura de jos fiind amestecată cu ceea ce este deasupra lumii.”¹³⁶ Omul

¹³⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratio cat.*, 6, Srawley p. 81: ὡς ἂν συνεποιΘαίῃ τῷ Θεῷ τὸ γήινον καὶ μὴ τις κατὰ τὸ ὁμότιμον δια πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διήκοι,

este un fel de “microcosmos” în care sunt combinate toate felurile de viață și prin el toată lumea vine în contact cu Dumnezeu.¹³⁷ Consecvent apostazia omului înstrăinează întreaga creație de la Dumnezeu, o devastează și îl lipsește pe om de Dumnezeu. Căderea omului a cutremurat armonia cosmică. Păcatul înseamnă dezordine, dezacord și fărâdelege. Strict vorbind numai omul este cel care moare. Într-adevăr moartea este o lege a naturii, o lege a vieții organice. Moartea omului înseamnă numai căderea sau legarea lui de mișcarea ciclică a naturii, ceva care nu trebuia să se întâmple. După cum spune Sfântul Grigorie, “de la natura animalelor necuvântătoare mortalitatea este transferată la o natură creată pentru nemurire.” Numai pentru om este moartea contrară naturii și mortalitatea este rea.¹³⁸ Numai omul este rănit și mutilat de

τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκροωμένης. Traducerea lui Srawley, p. 39-40.

¹³⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima resurr.*, MG XLVI, c. 28; cf. *De opific. Hominis*, cap. 2-5, M.G. XLIV, col. 133 s. Ideea poziției centrale a omului în cosmos este puternic accentuată în sistemul teologic al Sfântului Maxim Mărturisitorul.

¹³⁸ Sfântul Grigorie al Nyssei, *Orat. cat.*, cap. 8, „potențialitatea morții care a fost un semn distinctiv pentru creaturile necuvântătoare,” τὴν πρὸς τὸ νεκροῦσθε δύναμιν ἢ τῆς ἀλόγου φύσεως ἐξαιρετος ἦν, π. 43-44 Srawley; Cf. *De anima et resurr.*, M.G. XLVI, c. 148: „ceea ce a trecut naturii umane din viața necuvântătoare,” σχῆμα τῆς ἀλόγου φύσεως. *De opif. hominis*, 11, M.G. XLIV, c. 193: „ceea ce a fost oferit vieții necuvântătoarelor pentru supraviețuire, aceea, fiind transferat vieții umane, devine patimi.” Interpretarea „veșmintelor de piele” din povestirea biblică ca fiind mortalitatea trupului stă în legătură cu aceste lucruri; cf. Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Oratio* 38, n. 12, M.G. XXXVI, c. 324. Gnosticii valentinieni se pare că au fost primii care au sugerat că „veșmintele de piele” din Facere 3, 21 înseamnă trupul carnal; a se vedea Sfântul Irineu, *Adv. Haereses*, I, 5, 5, M. G. VII, c. 501: ὕστερον δὲ περιτεθεῖσθαι λέγουσιν αὐτῷ τὸν δερμάτινον χιτῶνα, τοῦτο δὲ τὸ αἰσθητὸν σαρκίον εἶναι λέγουσι; cf. Tertulian, *Adv. Valentinoanos*, 24, p. 201 Kroymann: *carnale superficiam postea aiunt choico supertextam et hanc esse pelliceam tunicam obnoxia sensui*; *De carnis resurr.*, 7, p. 34 Kroymann; *ipsae erunt carnis ex limo reformation*, Clement al Alexandriei, un citat din Iulius Casianus din școala Valentiniană, *Stromata*, III, 14, p. 230 Stählin II: χιτῶνας δὲ δερματίνους ται ὁ κασιανός τὰ σώματα. *Excerpta ax Theodoto*, 55, 125 Stählin III: τοῖς τρισὶν

moarte. În viața generică a animalelor necuvântătoare, moartea este mai mult un moment natural în dezvoltarea speciilor; este mai mult expresia puterii regeneratoare a vieții decât infirmitate. Orișicum, odată cu căderea omului, mortalitatea chiar și în natură își asumă răul și semnificația tragică. Înseși natura este otrăvită de veninul fatal al decompoziției umane. Cu animalele necuvântătoare, moartea este discontinuitatea existenței individuale. Trupul este cel care devine coruptibil și potrivit morții prin păcat. Numai trupul este cel care se poate dezintegra. Totuși, nu este trupul cel care moare, ci omul întreg. Căci omul este compus organic din suflet și trup. Nici sufletul și nici trupul luate separat nu reprezintă omul. Un trup fără suflet este doar un cadavru și un suflet fără trup este o fantomă. Omul nu este o fantomă *fără*-cadavru și cadavru nu este o parte din om. Omul nu este un “demon fără trup,” închis pur și simplu în temnița trupului. Indiferent cât de tainică este unirea sufletului și a trupului, conștiința imediată a omului mărturisește unitatea organică a structurii lui psiho-fiziologice. Acest întreg organic al compoziției umane a fost încă de la început puternic accentuat de toți învățătorii creștini.¹³⁹ Pentru acest motiv separația

ἀσωμάτοις ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ τέτρατον ἐπενδύσται τὸν χοϊκόν, τοὺς δερματίνους χιτῶνας. E. R. Dodds a sugerat că această interpretare stă în legătură cu vechea folosire orfică a cuvântului χιτών. Cuvântul χιτών se pare că a fost original un termen orfico-pitagoreian care desemna trupul carnal. În acest sens este folosit de Empedocle, fragm. 126 Diels, σαρκῶν ἀλλόγῳσι περιστέλλουσα χιτῶνι, care ar putea fi comparat cu Platon *Gorg.* 523c, unde trupul carnal este descris ca și ἀμφίεσμα, pe care sufletul îl pierde la moarte. Veșmântul curat de lână al adepților orfici semnifică și simbolizează probabil „hainele de piele.” Proclu, *Elementele teologiei*, un text revizuit cu traducere, introducere și comentariu de E. R. Dodds (Oxford, Clarendon Press, 1933), p. 307. Porfirie numește de câteva ori trupul carnal un „veșmânt de piele.” ap.

¹³⁹ Cf. Atenagora, *De resurr.*, 15, p. 65-67 Schwartz; Pseudo-Iustin, *De resurrectione*, ap. Holl, *Fragmente vorncänischen Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Harnack-Gebhart, *Texte und Untersuchungen*, XX.2, 1889, frg. 107, p. 45: τί γάρ ἐστιν ὁ ἀνθρωπος ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστός ζῶον λογικόν; μὴ οὖν καθ' ἐαυτὴν ψυχὴ ἀνθρωπος; ὃν, ἀλλ, ἀνθρώπου ψυχὴ μὴ οὖν καλεῖτο σῶμα ἀνθρωπος; ὃν, ἀλλ' ἀνθρώπου σῶμα καλεῖται εἶπεν οὐκ κατ' ἰδίαν μὲν τοῦτων οὐδέτερον

trupului de suflet înseamnă moartea omului, discontinuitatea existenței lui, a întregului, a existenței lui ca și om. Consecvent, moartea și corupția trupului sunt un fel de pierdere a “chipului lui Dumnezeu” în om. Sfântul Ioan Damaschinul, într-unul din mărețele lui imnuri funebre ale Slujbei Însmormântării spune acestea: “Plâng și mă tânguiesc când gândesc la moarte și văd frumusețea noastră cea zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând fără mărire și fără de chip.”¹⁴⁰ Sfântul Ioan nu vorbește de trupul omului, ci chiar de om. “Frumusețea noastră după chipul lui Dumnezeu,” ἡ κατ’ εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ὡραϊότης,, acesta nu este trupul ci omul. El este un “chip” al mării necuprinse a lui Dumnezeu, chiar și rănite de păcat, εἰκὼν ἀρρήτου δόξης.¹⁴¹ În

ἄνθρωπος ἐστίν, τὸ δὲ ἐκ τῆς ἀμφοτέρων συμπλοκῆς καλεῖται ἄνθρωπος, κέκτηκε δὲ ὁ Θεὸς εἰς ζωὴν καὶ ἀνάστασιν τὸν ἄνθρωπον οὐ τὸ μέρος, ἀλλὰ τὸ μέρος, ἀλλὰ τὸ ὅλον κέκτηκεν αὐτόν. Sfântul Irineu, *Adv. haereses*, V. 6. 1, M.G. VII, c. 137: *anima autem et sp̄situs pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam; p̄fectus autem homo commistio et adunatio est animae, assumptis Spiritum patris, at admistae ei carne, quae est plasmata secundum imaginem Dei*; c. 1138: *neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo p̄fectus est, sed corpus hominis, et pars hominis. Neque Spiritus homo, Spiritus enim, et non homo vocatur, Commistio autem et unitio horum omnium p̄fectum hominem efficit*; Tertulian, *De carnis resurrectione*, c. 40, p. 83 Kroyman III: *nec anima per semet-ipsam homo, quae figmento jam homini appellato postea inseria est; nec caro sine anima homo, quae post exsilium animae cadaver inscribitur, ita vocabulum homo conseratum post exsilium animae cadaver inscribitur, ita vocabulum homo conseratum substantiarum duarum quodammodo fibula est etc.*; Sfântul Metodie, *De resurrectione*, I. 34.4, p. 272 Bonwetsch: ἄνθρωπος δὲ ἀληθέστατα λέγεται κατὰ φύσιν οὕτε ψυχὴ χωρὶς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφὴν σύντεθέν. În vremurile din trecut anumiți Părinți au adaptat definiția platonice a omului; a se vedea de exemplu Augustin, *De moribus ecclesie*, I, 27. 52, M.L. XXXII, c. 1332: *homo igitur, ut homini appare, anima rationalis est mortali corpore atque terreno utens*; In Joan. Evang. Tr. XIX, 5, 15, M.L. XXXV, c. 1553: *Quid est homo? Anima rationalis habens corpus. Anima rationalis habens corpus non facit personas, sed unum hominem.*

¹⁴⁰ Hagpod, *Slujba însmormântării*, p. 386; cf. 389-390.

¹⁴¹ Mulți părinți au privit „chipul lui Dumnezeu” ca ne fiind doar în suflet, ci în toată structura omului. Mai presus de toate în prerogativul său regal, în chemarea lui de a domni peste cosmos, care stă în legătură cu compoziția lui psiho-fizice. Această idee a fost susținută de Sfântul Grigorie de Nyssa în lucrarea sa *De opificio*

moarte se arată că omul, această “statuie rațională” modelată după chipul lui Dumnezeu ca să folosim expresia Sfântului Metodiu,¹⁴² nu este nimic altceva decât un cadavru. “Omul nu este nimic mai mult decât oase uscate, un hoit și mâncare pentru viermi.” Aceasta este taina și problematica morții. “Moartea este întradevăr o taină: căci trupul este separat de suflet violent fiind separat de voința dumnezeiască, de compoziția și legăturile naturale... O minune! Cum ne-am făcut robi stricăciunii și cum ne-am înjugat cu moartea?” În frica de moarte, care este de atâtea ori atât de tragică și de nedorit, se descoperă o profundă alarmă metafizică, nu numai o simplă atașare față de carnea pământească. În frica de moarte se descoperă tot patosul întregului umanității. Părinții au obișnuit să vadă în unitatea sufletului și a trupului din om o analogie a unității invizibile a celor două naturi în ipostasul unic al lui Hristos. Analogia poate fi greșită dar totuși prin analogie putem vorbi despre om ca fiind “un ipostas în două naturi” și nu numai *din*, ci tocmai *în* două naturi. În moarte acest unic ipostas uman este frânt. De aici reiese justificarea tânguiri și a plângerii. Teroarea morții poate fi respinsă numai de nădejdea învierii și a vieții veșnice.

Orișicum, moartea nu este numai o descoperire a păcatului. Moartea în sine este și anticiparea învierii. Prin moarte Dumnezeu nu numai pedepsește ci și vindecă natura umană căzută. Aceasta nu numai în sensul că El scurtează viața păcătoasă prin moarte și prin urmare el prevede propagarea păcatului și a răului. Dumnezeu întoarce mortalitatea omului într-un mijloc de vindecare. În moarte este curățită natura umană și înviată. Așa a fost opinia curentă a Părinților. Cu cel mai mare accent această concepție a fost evidențiată de Sfântul Grigorie de Nyssa. “Providența

hominis și mai târziu a fost puternic accentuată de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Probabil sub influența Sfântului Maxim, Sfântul Grigorie Palama a accentuat plinătatea structurii umane, în care un trup pământesc este unit cu sufletul rezonabil, ca și un titlu proeminent al omului de a fi privit ca și „chip al lui Dumnezeu,” *Capita physica, theol.* etc., 63, 66, 67 M.G. CL. Col. 1147, 1152, 1165.

¹⁴² Sfântul Metodiu, *De resurr.*, I. 3.4.4, Bonwestsch 257: τὸ ἀγαλμα τὸ λογεῖν.

dumnezeiască a introdus moartea în natura umană cu un scop specific,” spune el, “ca prin disoluția trupului și a sufletului, viciul să fie scos afară și omul să fie remodelat din nou prin înviere, sănătos, eliberat de patimi, curat și fără nici o amestecătură cu răul.” Aceasta înseamnă mai ales o vindecare a trupului. În opinia Sfântului Grigorie călătoria omului dincolo de mormânt este un mijloc de curățire. Structura trupească a omului este curățită și reînnoită. Prin exercitarea liberă a voinței lui păcătoase omul a intrat comuniune cu răul și structura noastră a devenit aliată cu otrava viciilor. În moarte omul se frânge în bucăți, ca un vas făcut din pământ și trupul lui este descompus din nou în pământ, pentru ca prin curățirea din murdăria dobândită să poată fi restaurat în forma lui normală, prin înviere. Consecvent moartea nu este un rău, ci un beneficiu (εὐεργεσία). Moartea este consecința păcatului, dar în același timp este și un proces de vindecare, un medicament, un fel de temperare înflăcărată a structurii deteriorate a omului. Pământul este însămânțat cu cenușa umană, pentru ca din el să poată ieși în ultima zi, prin puterea lui Dumnezeu; aceasta a fost analogia paulină. Rămășițele muritoare sunt date pământului până în ziua învierii. Moartea implică cu sine o potențialitate a învierii. Destinul omului poate fi realizat numai prin înviere și în învierea cea de obște. Numai învierea Domnului nostru resuscitează natura umană și face posibilă învierea cea de obște. Potențialitatea învierii inerente în fiecare moarte a fost realizată numai de Hristos, “primul fruct al celor care au adormit” [1 Corinteni 15: 20].¹⁴³

¹⁴³ Cf. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratio cat.*, 35, ed. Srawley, p. 133; traducere engleză p. 103; c. 8, p. 46, traducere p. 47; *De mortuis*, M.G. XLVI, col. 520, 529; *Orat. fun. De Placid.*, 876-877. Sfântul Grigorie îi urmează aici Sfântului Metodie, similaritatea poate fi detectată chiar și în termenii folosiți; a se vedea comparația lui Srawley în introducere la ediția sa la „Orațiile catehetice,” p. Xxv-xxviii. Analogia rafinării este luată din Sfântul Metodie: a se vedea *De resurrectione* I. 43.2-4, Bonwetsch (1917), p. 291; 42. 3, p. 288-289; cf. *Symp.* IX. 2, Bonw. 116. Metodie reproduce tradiția din Asia Mică. A se vedea Teofil al Antiohiei, *Ad Autolicum* II. 26, Otto s. 128 ss. este preluat aproape cuvântul cu cuvânt de Sfântul Irineu, *Adv. haereses*. III. 23.6; 19. 3, M.G. VII, 964, 941; 23-111; cf. frg.

Răscumpărarea este mai mult decât orice o scăpare de moarte și stricăciune, eliberarea omului din “captivitatea stricăciunii” [Romani 8, 21], restaurarea întregului original și stabilitatea naturii umane. Împlinirea răscumpărării stă în înviere. Aceasta se v-a împlinii în “deșteptarea” generală atunci când “ultimul inamic v-a fi abolit, moartea” [1 Corinteni 15; 26: ἐσχάτος ἐχθρός]. Restaurarea unității din natura umană este posibilă numai printr-o restaurare a unității omului cu Dumnezeu. Învierea este posibilă numai în Dumnezeu. Hristos este învierea și viața. Sfântul Irineu spune că până când nu vom fi uniți cu Dumnezeu, omul nu ar putea devenii părtaș la nestricăciune.” Călea și nădejdea învierii este descoperită numai prin Întruparea Cuvântului.¹⁴⁴ Sfântul Atanasie accentuează acest punct și mai emfatic. Mila lui Dumnezeu nu poate permite să vadă “creaturile odată făcute raționale și fiind părtașe la Cuvânt să se întoarcă în ruină și în neexistență prin intermediul corupției.” Violarea legii și neascultarea nu au abolit planul original al lui Dumnezeu. Abolirea acelui scop ar fi violat adevărul lui Dumnezeu. Pocăința umană ar fi insuficientă. “Pocăința nu ne eliberează de stadiul naturii [în care a căzut omul prin păcat], ci numai discontinuează păcatul.” Căci omul nu numai că a păcătuit dar a căzut în stricăciune. Consecvent Cuvântul a coborât și a devenit om și și-a asumat trupul nostru,

XII, c. 1233, 1236. Același lucru și în Ipolit, *Adversus Graecos*, 2, ap. Hell, TU XX. 2 frg. 353, s. 140. Sfântul Epifanie include largi secțiuni din Metodie în lucrarea sa *Panarion, haeres.* 64, cap. 22-29, ed. Holl, 435-448. Sfântul Vasile a susținut concepția morții ca un proces de vindecare. *Quod Deus non est auctor malorum*, 7, M.G. XXXI, 345; deasemenea Sfântul Ioan Hrisostom, *De resurr. Mort.* 7, M.G. L. C. 429.

¹⁴⁴ Sfântul Irineu, *Adv. haereses.* III. 18.7: ἤνωσεν οὖν τὸν ἀνθρώπον τῷ Θεῷ (lat.: *haerere facit et adunavit*), M.G. VII, c. 937; 19. 2: *non enim proteramus altier incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissetus incorruptelae et imortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela; c. 939; V. 12. 6: hoc autem et in semel totum sanum et integrum dreditintegravit hominem, perfectum eum sibi praepans ad resurrexionem*, c. 1155-1156.

“pentru ca din moment ce omul s-a întors spre corupere, el să se poată întoarce din nou spre nestricăciune și să-i grăbească spre moarte prin apropierea trupului Său și prin harul învierii trupului Său să izgonească moartea de la ei ca un pai în foc.”¹⁴⁵ Moartea s-a altoit pe trup, astfel viața trebuie să se altoiască din nou pe trup pentru ca trupul să se izbăvească din moarte și să se poată îmbrăca din nou cu viață. Altcumva trupul nu ar putea fi înviat. “Dacă moartea a fost ținută departe de trup printr-o simplă poruncă, ea orișicum ar fi fost mortală și stricăcioasă, în conformitate cu natura trupurilor noastre. Pentru ca acest lucru să nu se întâmple în ea s-a îmbrăcat pe Cuvântul necorporal al lui Dumnezeu și prin urmare trupul nu se mai poate înspăimânta nici de moarte nici de stricăciune, căci el are viața ca și un veșmânt și în cele din urmă stricăciunea este scoasă din trup.”¹⁴⁶ Astfel, în conformitate cu Sfântul Atanasie, Cuvântul sa făcut carne pentru a abolii stricăciunea din natura umană. Moartea a fost zdrobită, nu prin apariția vieții în trupul muritor, ci prin moartea voluntară a Vieții întrupate. Cuvântul s-a întrupat pe baza morții din carne, accentuează Sfântul Atanasie. “Pentru a accepta moartea El a avut un trup” și prin moartea Sa a fost făcută posibilă învierea.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Sfântul Atanasie, *De incarnatione*, 6-8; M.G. XXV. C. 105-109; traducerea lui Robertson, p. 10-15.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 44, col. 126, 28, c. 143; cf. *Or. 2 in Arianos*, 66, M.G. XXVI, 298.

¹⁴⁷ *De incarnatione.*, 21, c. 133; 9, c. 112; în *Arianos*, 62-68; c. 289-292. a se vedea și Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratio cat.*, 32, Srawley 116-117: „dacă cineva întrebă mai departe în taină, el ar spune mai bine că nu este moartea cea care i s-a întâmplat ca și o consecință a nașterii ci că nașterea fost asumată pe baza morții, μή διά τήν γένεσιν συβεβηκέναι τόν θάνατον, ἀλλά τό ἐμπάλιν τοῦ θανάτου χάριν παραληφθῆναι τήν γένεσιν. Căci Cel pururea viu și-a asumat moartea, nu ca și ceva necesar vieții, ci cu scopul de a ne trece pe noi de moarte la viață. A se vedea și distincția făcută de Tertulian, *De carne Christi*, 6, M.L. URY 746: *Christus mori missus, nasci quoque necesari habuit, ut mori posset, ... forma moriendi causa nascendi est.* Orișicum tot ceea ce nu presupune faptul că întruparea depinde de Cădere și nu ar fi avut loc dacă nu ar fi avut loc căderea dacă omul nu ar fi păcătuit. Episcopul Westcott a avut dreptate sugerând că „gândul la o Întrupare independentă de cădere se armonizează mai bine cu punctele de vedere teologice generale ale

Motivul ultim al morții lui Hristos trebuie văzut în mortalitatea omului. Hristos a suferit moartea dar a trecut prin ea, depășind mortalitatea și stricăciunea. El a grăbit moartea. Prin moartea Sa el a abolit puterea morții. “Stăpânea morții este anulată de moartea Ta, o Atotputernice Doamne.” Mormântul devine “sursa dătătoare de viață a învierii noastre.” Fiecare mormânt devine un fel de “pat al nădejdi” pentru cei credincioși. În moartea lui Hristos, morții i se conferă un nou înțeles și o nouă semnificație. “Prin moarte El a distrus moartea.”

Nemurire, Înviere și Răscumpărare

Pentru om moartea este o catastrofă; acesta este principiul de bază al întregii antropologii creștine. Omul este o ființă “amfibie,” atât duhovnicească cât și corporală. Așa a fost intenționat și creat de Dumnezeu. Trupul aparține organic unității existenței umane. Probabil aceasta a fost cea mai evidentă noutate din mesajul original creștin. Predica învierii și cea a crucii a reprezentat pentru păgâni o nebunie și o piatră de poticnire. Gândirea greacă a fost întotdeauna dezgustată de trup. Atitudinea unui grec mediu în primele vremuri creștine a fost puternic influențată de idei platonice sau orfice și a existat o opinie comună cum că trupul a fost un fel de “închisoare,” în care sufletul căzut era întrupat și forțat să stea. Grecii visau la o dezîncarnare completă și finală. Celebrul slogan orfic era: σώμα-σῆμα.¹⁴⁸ Crezul creștin într-o înviere care v-a venii, nu putea decât să sperie și să creeze confuzie în gândirea păgână. Însemna că pur și simplu închisoarea v-a fi veșnică și că perioada de detenție în această închisoare a sufletului în trup v-a fi reînnoită pentru totdeauna. Așteptarea unei învieri a trupurilor s-ar potrivi mai mult unui vierme, după cum

teologiei grecești”; *Comentariu la Epistolele Sfântului Ioan* (Londra, 1883), excursul despre „Evanghelia creației,” p. 275, Cf. Excursul 1, *Cur Deus homo?*

¹⁴⁸ Celsus *ap.* Origen, *Contra Celsum*, V. 14: ἀτεχνῶς σκωλήκων ἢ ἐλπίς, ποία γὰρ ἀνθρώπου ψυχῇ ποθήσεισιν εἰεν σώμα σεσηπός.

sugera Celsus care a luat în derâdere această idee a învierii în numele bunului simț. Această prostie a învierii viitoare i se părea irelevantă și nereligioasă. Dumnezeu nu ar face niciodată lucruri atât de stupide, El nu ar împlinii dorințe atât de criminale și capricioase care sunt inspirate dintr-o iubire necurată și impură pentru carne. Celsus îi poreclește pe creștini un fel de „φιλοσώματος γένοϋς,” adică o „echipă iubitoare de carne” și se referă la dochetiști cu mai multă simpatie și înțelegere.¹⁴⁹

Sfântul Pavel a fost numit deja un „bâlbâit” de filosofi atenieni tocmai fiindcă le-a predicat despre „Iisus și despre înviere” [Fapte 17:18, 32]. În opinia curentă a acelor zile păgâne era frecvent exprimat un fel de dezgust față de trup. Mai exista și o influență larg răspândită din orientul îndepărtat; ne gândim la ultima inundație maniheană care s-a răspândit atât de repede peste toată Marea Mediterană. Însuși Augustin care a fost la un moment dat un fervent maniheu a mărturisit intim în *Confesiunile* lui că ura față de trup a fost unul dintre motivele principale pentru care a ezitat multă vreme să îmbrățișeze credința Bisericii, credința Întrupării.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Koetschau 15; și VII. 36 și 39, p. 186, 189.

¹⁵⁰ Augustin, *Confesiones*, I. V, X. 19-20, ed. Labriolle, p. 108 ss.: *multumque mihi turpe videbatur credere figuram te habere humanae carnis et membrorum nostrum liniamensntis corporalibus termianri... metuebam itaque credere incarnatum, ne credere cogerer ex carne inquinatum...* Era tocmai această „întrupare,” viața trupului care îl ofensa pe Augustin. În perioada sa maniheană, Augustin nu a putut să treacă dincolo de categoriile corporale. Pentru el totul era corporal, chiar și intelectul, chiar și Dumnezeuirea. El accentuează că în același capitol unde el vorbește despre rușinea întrupării: „*et quoniam cumde Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram... neque enim videbatur mihi esse quincquam, quod tale non esset... quia et mentem cogitare non noveram nisi eam subtile corpus esse, quod tamen per loci spatia diffunderetur* [V. 19, 20, p. 108, 110]; *non te cogitabam. Deus, in figura corporis humani... sed quod te aliud cogitarem non occurebat...*, *corporeum tamen aliquid cogitare cogerer... quoniam quidaniū privabam spatiis talibus, nihil mihi esse videbatur, sed prorsus nihil* [VII.1, p. 145-146]... totul este corporal, dar există stadii sau nivele și „existența trupească” este un nivel mai de jos. Trebuie să ieșim din acest nivel. Presupozițiile materialiste ale maniheismului nu au calmat această „repulsie instinctivă față de trup.”

Lui Plotin, în *Viața lui Plotin* se pare că „îi era rușine că se află în carne” și de aici îi începe Porfirie biografia lui. „Și într-o mentalitate ca aceasta el refuza să vorbească fie de strămoși și de părinți sau despre țara sa de baștină.. El nu ar fi șezut în fața unui sculptor sau pictor care să-i realizeze o imagine permanentă a acestei structuri pieritoare. Este destul să auzim acestea acum [*Viața lui Plotin*, 1]. Acest ascetism filosofic al lui Plotin trebuie distins de ascetismul oriental, gnostic sau maniheu. Plotin a scris puternic „împotriva gnosticilor.” Aici, oricum a fost doar o diferență de motive și metode. Subiectul practic în ambele cazuri a fost unul și același, o „retragere” din această lume corporală, o scăpare din trup. Plotin a sugerat următoarea analogie: doi oameni trăiesc în aceeași casă. Primul îl blamează pe constructor și lucrarea sa, fiindcă este făcută din piatră și din lemn și este neînsuflețită. Al doilea laudă înțelepciunea arhitectului, fiindcă clădirea este atât de îndemânatic ridicată. Pentru Plotin această lume nu este rea, ea este „chipul” sau reflecția lumii de sus și probabil este una din cele mai bune imagini. Totuși, cineva trebuie să aspire dincolo de toate imaginile, de la imagine la prototip, de la lumea de jos la lumea de sus. Plotin laudă nu copia, ci modelul.¹⁵¹ El știe că atunci când v-a venii vremea, el v-a ieși afară și nu v-a mai avea nevoie de o „casă.” Această frază este cât se poate de caracteristică. Sufletul este eliberat din legăturile trupului, el este dezrobit și mai apoi v-a urca în sfera potrivită lui.¹⁵² Adevărata deșteptare este adevărata înviere din trup, dar nu împreună cu trupul. Învierea dimpreună cu trupul ar fi doar o simplă trecere dintr-un somn în altul, către o altă locuință. Singura deșteptare adevărată este o scăpare din toate trupurile, din moment ce ele sunt prin natură opuse naturii sufletului.¹⁵³ Pentru toți

¹⁵¹ Plotin, V. 8. 8: πᾶν γὰρ τὸ κατ' ἄλλου ποιηθέν ὅτας τις θαυμάσῃ, ἐπ' ἐκείνο ἔχει τὸ θαύμα, καθ' ὃ ἐστὶ πεποιημένον.

¹⁵² Plotin, II.9. 15 până la sfârșit.

¹⁵³ Plotin, III. 6.6: ἡ δὲ ἀληθινὴ ἐργήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος ἀνάστασις. Tendința polemică a acestor declarații este evidentă. Trupul este ἀλλότριον adică care nu aparține direct ființei umane [I.6.7]; este vorba de

ceea ce vine la nașterea pământească [τό προσπασθέν ἐν τῇ γενέσει IV.7.14]. Cf. Arnou, *Le desir de Dieu dans la Philosophie de Plotin* (Paris, 1924), p. 201: „le mot est a noter le sensible est comme un enduit, une espèce de crépissage, une couche de peinture qui n'entre pas dans l'essence de l'être, mais qui s'ajoutant du dehors, peut être grattée sans l'altérer, car elle reste toujours l'autre.” Trebuie să dominăm acest element străin al compoziției, dar putem dobândii acest lucru decât numai scăpând în această direcție sau „în spre ea”: ἀλλὰ οὐ καθόν τὸ δυνάμενον κρατεῖν, εἰ μὴ φύγοι, I.8.8. Plotin nu sugerează o sinucidere la fel ca și stoicii, ci mai mult un fel de efort lăuntric de a depăși sau domina toate dorințele mai josnice și afecțiunile carnale, de a ne concentra pe sinele propriu și a urca în spre bine; I.6.7: ἀναβατέον ἐπὶ τὸ ἀγαθόν; 6, 9: ἀνάγε ἐπὶ σαυτόν καταλείπειν μόνην καὶ τὸ ἀγαθόν; 6,9 ἀνάγε ἐπὶ σαυτόν καταλείπειν μόνην καὶ μὴ μετ' ἄλλων ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλεπούσαν κτλ.; IV.7.9.4: μόνος εἶναι ἀποστάς πάντων. Bineînțeles omul nu este numai suflet, ci mai mult un fel de suflet într-un anume fel de relație, ἐν τοιῷδε λόγῳ iar Plotin se leagă de definiția platonice [Alcib. 129e; τὸ τῷ σώματι χρωμένον], IV, 7, 5, 8. El neagă concepția aristotelică a unei ἐντελέχεια. În orice caz trupul este un obstacol pentru urcușul duhovnicesc (ἐμπόδιον), o sursă a tristeții și a necazurilor, IV. 8. 2, 3. Sufletul poate devenii liber și independent (κυριωτάτη αὐτῆς καὶ ἐλευθέρᾳ) numai afară din trup, ἄνευ σώματος, III.1.8. Existența încarnată a sufletului este atât pentru Plotin cât și pentru Platon un episod lipsit de normalitate, nefericit și tranzitoriu în destinul lui, o consecință a „căderii.” Sufletul v-a uita deplin și curând această viață pământească atunci când el se v-a „întoarce” și v-a urca în extazul mărînimos, prin moarte sau răpire. Comparația vieții întrupate și senzuale cu un somn vine de la Platon [*Timaios*. 52b] și a fost destul de obișnuită pentru Filon. Imaginea scăpării este și ea platonice: „trebuie să ne grăbim și să scăpăm cât mai repede cu puțință de viața de aici.” *Theaet*. 176a: ἐνθόντε ἐκείσε φεύγειν. Adevăratul filosof este cel care este pregătit și vrea să moară și a cărui viață este un „exercițiu al morții” sau chiar „o pregătire a morții,” μελέτη θανάτου, *Phaedo*, 1911, note p. 28 și 72: μελέτη înseamnă a practica sau a face repetiții pentru moarte”; cf. *Phaedo* 67d: φύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος; 81a: τεθνάναι μελετώσα ραδίως; Cf. A. Taylor, Platon, *Omul și opera sa*, ediția a doua (Edinburgh, 1927), p. 178ff.; „μελέτη înseamnă practica repetată prin care ne pregătim pe noi înșine pentru un spectacol și nu numai o simplă meditație la moarte; este o „repetiție,” p. 179, nota. Cf. mai târziu Cicero, *Tusc.* I, 30: „tota enim philosophorum vita ut ait idem(s) commentatio mortis est; și Seneca, *Epistola* 26: egregia res est mortem condiscere. Profesorul Taylor accentuează aici fraza platonice: „înainte de a fi om” [*Memo* 86a; ἂν μὴ ἡ ἀνθρωπος] și comentează: „acest mod de a vorbi despre condițiile noastre ante-natale este caracteristic lui Phaedo. Acesta implică faptul că adevăratul nostru sine nu este cum se obișnuiește să fie gândit, suflet întrupat, ci numai suflet *simpliciter*. Trupul este instrumentul (ὄργανον) pe care îl

filosofii greci frica necurăției era mai puternică decât groaza păcatului. Întrădevăr, pentru ei păcatul însemna necurăție. Această „natură mai josnică,” trupul și carnea, o substanță corporală și grosieră era prezentată de obicei ca sursa și scaunul răului. Răul vine din necurăție și nu din perversiunea voinței. Trebuie să fim eliberați și curățiți de această murdărie.

În acest punct creștinismul este cel care aduce o nouă concepție despre trup. Încă de la început, dochetismul a fost respins ca fiind una dintre cele mai distructive ispite, un fel de anti-Evanghelie întunecată care vine de la anti-hrist, „de la duhul minciunii” [1 Ioan 4: 2-3]. Acest lucru a fost puternic accentuat de Sfântul Ignatie, Sfântul Irineu și Tertulian. „Că noi, cei ce suntem în cortul acesta, suspinăm îngreuiati, de vreme ce dorim nu să ne scoatem haina, ci pe deasupra să ne îmbrăcăm cu cealaltă, pentru ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață” [2 Corinteni 5: 4]. Aceasta este tocmai antiteza gândirii lui Plotin.¹⁵⁴ „Avem de a face aici cu o lovitură de moarte pentru cei care depreciază natura fizică și ocărăsc carnea,” comenta sfântul Ioan Gură de Aur. „Nu este carnea, comenta el, cea pe care o dăm jos de pe noi, ci stricăciunea;

„folosește” sufletul. De aici rezultă definițiile consecvente ale „omului” „ca și un suflet ce folosește un trup ca pe un instrument propriu,” p. 138, nota 1, cf. John Burnet, „Introducere la ediția lui *Phaedo*, p. LIII: „s-a stabilit că folosirea cuvântului ψυχή exprimă personalitatea vie a omului de origine orfică și care a intrat în filosofie din mistică. La modul propriu vorbind, ψυχή sau sufletul unui om este un lucru care devine important la momentul morții. În limbajul obișnuit se vorbește de el ca și despre ceva care ar putea fi pierdut; este de fapt „fantoma” la care „renunță” omul.

¹⁵⁴ Cf. Büchstel, s. v. ἀπολύτρωσις, în *Dicționarul* lui Kittel, IV, s. 355: *Die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ist Rom. VIII. 23 nicht die Erlösung vom Leibe, sondern die Erlösung des Leibes. Das beweist der Vergleich mit v. 21 unweigerlich. Wie die Geschöpfe zur Freiheit der Herrlichkeit gelangen, indem sie frei werden von der Sklaverei der Vergänglichkeit, so sollen auch wir zur υιοθεσία, d.h. zur Einsetzung in die Sohnesstellung mit ihrer Herrlichkeit, gelangen, indem unser Leib, der tot ist um der Sünde willen (v. 10), von diesem Todeslose frei wird und Unvergänglichkeit bzw. Unsterblichkeit anzich* [1 Cor. XV. 53, 54]. *Leiblosigkeit ist für Paulus nicht Erlösung, sondern ein schrecklicher Zustand* [2 Cor. V. 2-4].

trupul este un lucru, stricăciunea este altul. Nu trupul este stricăciunea și nici stricăciunea trupul. Adevărat, trupul este stricăcios, dar nu este stricăciunea. Trupul moare dar nu este moarte. Trupul este lucrarea lui Dumnezeu, iar moartea și stricăciunea au intrat în trup prin păcat. Prin urmare, spune el, voi da jos de pe mine acel lucru care nu îmi este potrivit. Un lucru ciudat nu este trupul, ci stricăciunea. Viața viitoare nu abolește și cutremură trupul, ci ceea ce depinde de el, stricăciunea și moartea.”¹⁵⁵ Fără îndoială, Sfântul Ioan Gură de Aur oferă aici sentimentul obișnuit al Bisericii. „Trebuie să așteptăm primăvara trupului,” după cum s-a exprimat un apologist latin al celui de al doilea secol – „*expectandum nobis etiam et corporis ver est.*”¹⁵⁶ Un cărturar rus, V. F. Ern vorbind despre catacombe își aduce aminte cu bucurie despre aceste cuvinte în scrisorile lui din Roma. „Nu există nici un cuvânt care ar putea reda mai bine impresia seninătății jubiliante, sentimentul de pace și de liniștire nelimitată a locurilor de înmormântare creștine primare. Aici stă trupul, ca și grâul sub giulgiul de iarnă, așteptând, anticipând și prevăzând Primăvara veșnică și supralumească.”¹⁵⁷ Aceasta a fost comparația folosită de Sfântul Pavel. „Așa-i și cu învierea morților: se seamănă într-un stricăciune, învie într-un nestricăciune” [1 Corinteni 15, 42]. Pământul este semănat cu cenușă umană pentru ca să aducă roadă prin puterea lui Dumnezeu în marea zi a învierii. „La fel ca și sămânța aruncată în pământ, nu pierim atunci când murim, ci fiind însămânțați, ne vom ridica.”¹⁵⁸ Fiecare mormânt este deja locul sfânt al nestricăciunii. Chiar moartea este iluminată de lumina nădejdi triumfătoare.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *De resurrectione mortuorum*, 6, M.G. L, c. 427-428.

¹⁵⁶ Minuciu Felix, *Ocatavius*, 34 ed. Halm, p. 49.

¹⁵⁷ V. F. Ern, *Scrisori despre Roma creștină*, A III-a scrisoare, „Catacombele Sfântului Calist,” *Bogoslovski vestnik*, 1913 (ianuarie), p. 106 [rusă].

¹⁵⁸ Sfântul Atanasie, *De incarnatione*, 21, M.G. XXV, p. 125.

¹⁵⁹ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful privea crezul în Învierea generală ca și unul din articolele cardinale ale credinței creștine: dacă cineva nu crede în învierea

Există o distincție adâncă între ascetismul creștin și ascetismul pesimist al lumii necreștine. Părintele Pavel Florenski descrie acest contrast în modul următor: „ascetismul lumii necreștine se bazează pe vestea rea a răului care domină lumea, celălalt pe vestea cea bună a victoriei, a biruinței răului în lume. Primul oferă superioritate, cel de al doilea sfîntenie. Primul tip de ascetism iasă în afară pentru a scăpa, pentru a se ascunde pe sine; ultimul iasă în afară pentru a devenii pur, pentru a cucerii.”¹⁶⁰ Mulțumirea poate fi inspirată de diferite motive și de diferite scopuri. A existat la fel de bine un adevăr real în concepțiile platonice și în cele orifice. Multora le părea adesea că sufletul trăiește în robia cărnii. Platonismul a avut dreptate în încercarea de a elibera sufletul rațional de sclavia dorințelor carnale, în lupta împotriva senzualității. Anumite elemente ale acestui ascetism platonice au fost abandonate în sinteza creștină. Țelul ultim a fost destul de diferit în ambele cazuri. Platonismul tânjește numai după curățirea trupului. Creștinismul insistă și pe curățirea trupului. Platonismul predică dezîncarnarea ultimă. Existența trupească este înduhovnicită. Există aceeași antiteză a așteptărilor și aspirațiilor eshatologice: „a fi dezbrăcat” și a fi îmbrăcat din nou și pentru totdeauna. Destul de ciudat, cu privire la acest lucru Aristotel a fost mult mai aproape de creștinism decât Platon.

morților, atunci cu greu poate fi creștin; *Dial*, 80, M.G. VI, 665: οἱ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλ’ ἄμα τῷ ἀποθανεῖν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς οὐρανόν, μὴ ὑπολαμβάνετε αὐτοὺς χριστιανοὺς. Cf. E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, I, (Paris, 1932), p. 177. „On surprenait aujourd'hui beaucoup de chrétiens en leur disant que la croyance en l'immortalité de l'âme chez certains des plus anciens Pères est obscure au point d'être à peu près inexistante. C'est pourtant un fait, et il est important de le noter parce qu'il met merveilleusement en relief l'axe central de l'anthropologie chrétienne et la raison de son évolution historique. Au fond, un Christianisme sans immortalité de l'âme n'eût pas été absolument inconcevable et la preuve en est qu'il a été conçu. Ce qui serait, au contraire, absolument inconcevable, c'est un Christianisme sans résurrection de l'Homme.” A se vedea Excursul II, *Anima mortalis*.

¹⁶⁰ Pavel Florenski, *Stălpul și temelii adevărului, Un eseu de teodicee creștină* (Moscova, 1914), p. 291-292 [rusă].

În interpretările filosofice ale nădejzii eshatologice, teologia creștină se leagă încă de la început de Aristotel.¹⁶¹ Cu privire la acest punct el, scriitorul de proză din mijlocul grămezii de inspirați arată mai sus decât „divinul” Platon. O preferință atât de plină de prejudecăți trebuie să fie în întregime neașteptată și ciudată. Căci, la modul strict vorbind, în Aristotel nu există și nici nu poate exista un destin al omului „dincolo de moarte.” Omul în interpretarea sa este esențial o ființă pământească. Realmente nimic uman nu poate trece dincolo de mormânt. Omul este muritor ca și tot ceea ce este pămâtesc; el moare și nu se v-a mai întoarce niciodată. Aristotel pur și simplu își neagă nemurirea personală. Ființa sa singulară nu este o persoană. Ceea ce supraviețuiește nu este propria umanitate și el nu aparține indivizilor. Ceea ce supraviețuiește este un „element” dumnezeiesc, nemuritor și veșnic.¹⁶² În această slăbiciune a lui

¹⁶¹ Cf. uneia dintre cele mai interesante remarci ale lui E. Gilson în conferințele lui Gifford, *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, I, (Paris, 1932), tot capitolul IX, *L'anthropologie chrétienne*, p. 173 ss. Gilson se pare că a subestimat elementele aristotelice din patristica primară, dar el oferă un excelent *mis au point* a întregii probleme.

¹⁶² În dialogul său timpuriu *Eudemos* sau *Despre suflet* scris probabil în cca. 354 sau 353 înainte de Hristos, Aristotel seamănă mai mult lui Platon și profesează deschis crezul în supraviețuirea individuală sau în nemurirea sufletului. A fost mai mult un fel de secvență către *Phaedo*, o carte de consolare personală. Exista și acolo aceeași căutare intimă de nemurire, de viața de dincolo, „o fervoare care tânjea după pace și securitate în câmpiile cerești.” [W. Jaeger, *Aristoteles, Grunlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923); traducere engleză de R. Robins, Oxford, Tipografia Clarendon, 1934, p. 40]. Este vrednic de luat în considerare că încă de foarte de vreme Aristotel obișnuia să descrie sufletul ca și un „*eidos*,” deși nu în sensul scrierilor lui mai târzii; Simpl., în *De anima* III. 62, frg. 46 Rose; Heitz p. 51: καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ Εὐδήμῳ διαλόγῳ εἶδος τι ἀποφαίνεται τὴν ψυχὴν εἶναι, καὶ ἐν τοῦτοις ἐπαίνει τοὺς τῶν εἰδῶν δεκτικὴν λέγοντος τὴν ψυχὴν, οὐχ ὁλὴν, ἀλλὰ ωητικὴν ὡς τῶν ἀληθῶν δευτέρως εἰδῶν γνωστικὴν. În lucrările sale de mai târziuși în special în *De anima*, Aristotel abandonează și critică punctul său de vedere de mai înainte. În *Ethica*, în orice caz, el nu are nici un fel de perspectivă „eshatologică.” „Acum moartea este unul dintre cele mai înfricoșătoare lucruri dintre toate, fiindcă este sfârșitul și nimic numai este nici bun nici rău pentru cel adormit” [*Etica Nicomachica* III. 6, 1115a 27]. Totuși, el sugerează că

Aristotel există tărie. Aristotel a avut o înțelegere reală a unității existenței umane. Pentru Aristotel omul este mai întâi de orice o ființă individuală, un organism, o unitate vie. Omul este unul numai în dualitatea sa, ca și un „trup animat” (τὸ ἐμψυχον), ambele elemente din el există numai împreună, într-o corelație vie și indivizibilă. În „trup” materia este „formată” de suflet și sufletul se realizează pe sine numai în trupul propriu. „De aici nu mai este nevoie să întrebăm dacă sufletul și trupul este numai unul, la fel cum am întreba dacă ceara și urma (τὸ σχῆμα) lăsată pe ea sunt una sau în general dacă materia unui lucru este aceeași cu cea a materiei” [De anima, 417b 6]. Sufletul este numai „forma” trupului (εἶδος καὶ μορφή, 407b 23; λόγος τις καὶ εἶδος, 411a 12), „principiul,” „termenul” (ἀρχή și τέλος), ființa și „actualitatea.”¹⁶³ Aristotel

„trebuie atât cât se poate să ne facem nemuritori (ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν) și să ne facem fiecare nerv să trăiască în conformitate cu ceea ce este mai bun în noi” [1177b 33]. Aceasta înseamnă că trebuie să trăim în acord cu rațiunea, care rațiune este cu greu umană, ci mai mult supraumană. „O astfel de viață ar fi mult prea înaltă pentru om (κρείττω ἢ κατ’ ἀνθρώπων) căci nu prin faptul că suntem oameni vom trăi așa, ci numai în măsura în care ceva dumnezeiesc este prezent în noi” [1177b 26]. Însși scopul vieții umane și fericirea completă a omului constă în contemplarea lucrurilor nobile și dumnezeiești [1177a 15]. „Această viață este dintre cele mai bune de care ne putem bucura și trebuie să ne bucurăm de ea pentru o perioadă extrem de scurtă (μικρόν χρόνον) căci viața nu este întotdeauna în același stadiu, lucru care nu poate fi real” [Metafizica, 7, 1072b 15]. Dacă ar fi o viață dumnezeiască ar fi dincolo de posibilitățile oamenilor. „Dumnezeu este veșnic în acea bună dispoziție în care suntem (ποτέ) și noi uneori” [1, 25]. Chiar și contemplația nu frânge ciclul pământesc al existenței umane.” Nu este menționat nici un fel de destin dincolo de moarte. Încercările lui Toma de Aquino de a citi doctrina nemuririi în Aristotel nu au fost de succes. Am putea adapta doctrina aristotelică pentru scopuri creștine și acest lucru este ceea ce s-a făcut de către Părinți. Evident Aristotel „nu a fost un mistic musulman și nici un teolog creștin” [R. D. Hicks, în „Introducere” la ediția sa a lucrării De anima, Tipografia Universității din Cambridge, 1934, p. XVI].

¹⁶³ De anima, 402a 6: ἐστὶ γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων; 412b 16: τὸ τι εἶναι καὶ ὁ λόγος; 415b 17: τὸ τέλος; De part. anim. 641a 27: ὡς ἡ κινούμενα καὶ ὡς τὸ τέλος; Metaph. 7. 10, 1035b 14: ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὸ τι ἦν εἶναι τῷ τοιῶδε σώματι.

inventează un nou termen să descrie această corelație particulară: sufletul este ἐντελέχεια “prima actualitate a unui trup natural” (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ, 412a 27). Sufletul și trupul pentru Aristotel nu sunt două elemente, combinate și legate unul cu altul, ci mai mult două aspecte ale aceleiași realității concrete.¹⁶⁴ „Împreună sufletul și trupul constituie animalul. Nu este nevoie de nici o dovadă că sufletul nu poate fi separat de trup” (413a 4). Sufletul este numai o realitate funcțională a trupului corespunzător. „Sufletul și trupul nu pot fi definite prin relația unuia cu altul. Un trup mort este numai materie. Sufletul este numai esență, adevărata ființă a ceea ce numim trup.”¹⁶⁵ Odată ce această unitate funcțională a sufletului și a trupului a fost frântă de moarte, nu mai există nici un fel de organism, cadavrul nu este nimic mai mult decât un trup

¹⁶⁴ Aristotel respinge deschis orice discuție despre „comuniunea,” „compoziția” sau „legătura” sufletului cu trupul (συνουσία ἡ σύνθεσις ἡ σύνδεσμος; „materia proximă și forma sunt *unul și același* lucru, o potențialitate și cealaltă o actualitate,” ἐστὶ δ' ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή τὸ αὐτὸ καὶ ἐν, τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργόν. *Metaph.* H. 6 1045b 9s. Cf. Ravison, *Essai sur la metaphysique d'Aristote* (Paris, 1836), I, p. 419-420. Sufletul este „la réalité dernière d'un corps,” mais sans le corps elle ne puet pas être. Elle est quelque chose du corps; et ce quelque chose n'est pas ni la figure, ni le mouvement, nu un accident quelconque, mais la forme même de la vie, l'activité spécifique qui détermine l'essence et tous ses accidents”; cf. O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 374: „cette aptitude à fonctionner est précisément ce qu'Aristote appelle l'entéléchie première du corps.”

¹⁶⁵ G. S. Brett, *O istorie a psihologiei, antice și patristice* (Londra, 1912) p. 103; cf. H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, I, 2 (Gotha, 1884), s. 13f. Profesorul E. Caird, *Evoluția filosofiei la filosofi greci* (Glasgow, 1904), I p. 274ff., evidențiază originalitatea completă a concepției aristotelice a sufletului. „Idea aristotelică a sufletului este o concepție nouă și originală.” Sufletul nu este pentru Aristotel inteligență, dar numai din ceea ce realizează sau din ceea ce aduce în activitate și actualitate, capacitățile unui trup organic.” Prin urmare cu greu poate exista orice fel de *inter-relație* a sufletului cu trupul, fiindcă ele sunt una și aceeași realitate: „sufletul și trupul se pare că sunt luate de el ca fiind diferite, dar esențial aspecte corelate ale vieții unei singure substanțe individuale. Totuși, acesta este numai unul dintre aspectele concepției aristotelice. În multe aspecte Aristotel merge înapoi la idea platonice de ființă compozită, σύνθετον, în care elementele eterogene sunt combinate, un principiu spiritual și un trup material, p. 282, 317.

și un om mort cu greu mai poate fi numit om.¹⁶⁶ Aristotel a insistat pe o unitate completă a fiecărei existențe complete, după cum este ea dată *hic et nunc*. „Sufletul nu este trupul ci ceva care aparține trupului (σώματος δέτι) și prin urmare el locuiește în trup și ceea ce este și mai mult, *într-un trup specific* (καὶ ἐν σώματι τοιούτου). Predecesorii noștri au greșit străduindu-se să potrivească sufletul într-un trup fără o determinare mai detaliată a naturii și calităților trupului aceluia deși nici măcar prin hazard nu găsim ca o voință a unuia dintre ele să o admită pe cealaltă (τοῦ τυχόντος... τὸ τυχόν). Actualitatea fiecărui lucru este dezvoltată natural în potențialitatea fiecărui lucru; în alte cuvinte în materia apropiată” (414a 20: τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ).

Idea „transmigrării” sufletelor a fost pentru Aristotel exclusă în întregime. Fiecare suflet locuiește în „propriul” trup, pe care îl creează și îl formează și fiecare trup are propriul „suflet”, ca și principiu vital, „*eidos*” sau formă. Această antropologie a fost ambiguă și deschisă unei interpretări periculoase. Ea înclină foarte ușor în fața unei simplificări biologice și transformării într-un naturalism crud, în care omul este aproape în întregime egalizat cu celelalte animale. Astfel au fost concluziile anumitor discipoli ai lui Stagirițiu, Aristoxenus și Dikaerchus pentru care sufletul era o „armonie” sau o dispoziție a trupului (ἁρμονία sau τόνος, „tensiune”); și a lui Strato etc.¹⁶⁷ „Nu se mai discută despre sufletul nematerial, gândirea separată și rațiunea pură. Obiectul științei este sufletul corporat, sufletul și trupul unit.”¹⁶⁸ Nemurirea a fost negată deschis. Sufletul dispare la fel cum trupul moare: ei au un destin

¹⁶⁶ *De part. anim.* 641a 18: ἀπελθούσης γούν (τῆς ψυχῆς) οὐκέτι ζῶων ἐστι; *Meteor.* IV. 12, 389b 31: νεκρὸς ἄνθρωπος ὁμωνύμος.

¹⁶⁷ Despre Aristoxenus a se vedea Zeller, II. 2, s. 888 și nota: ap. Cicer. *Tusc.* I, 10. 20, *ipsius corporis intentionem quandam (animam)*; ap. Lactantius, *Insistit.* VII. 13, *qui negavit omnino ullam esse animam, etiam cum vivit in corpore*; despre Dikaerchus, Zeller, s. 889f și notele: Cicer. *Tusc.* 1. 10. 21, *nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane*; *Sext. Pyrrh.* II. 31, μὴ εἶναι τὴν ψυχὴν; *Math.* VII, 349, μηδὲν εἶναι αὐτὴν παρὰ τὸ πῶς ἔχον σώμα; despre Strato, Zeller, s. 916f și notele.

¹⁶⁸ G. S. Berett, p. 159.

comun. Nici chiar Teofrates și Evdemus nu au crezut în nemurire.¹⁶⁹ Pentru Alexandru al Afrodisiului sufletul era doar un „εἶδος ἐνυλον.”¹⁷⁰ Aristotel a scăpat cu greu de pericolele inerente ale concepției sale. În mod sigur omul este pentru el o „ființă inteligentă” și facultatea de a gândii este semnul său distinctiv.¹⁷¹ Totuși, doctrina lui *nous* nu se potrivește destul de bine în schema generală a psihologiei aristotelice. Este evident cea mai obscură și mai complicată parte a sistemului său. Indiferent care ar fi explicația acestei incoerențe, piatra de poticnire rămâne însă acolo. „Faptul real este că poziția lui νοῦς în sistem este o anomalie.”¹⁷² „Intelectul” nu aparține unității concrete a unui organism individual și nu este o ἐντελέχεια a unui trup natural. Este mai mult un element străin și “dumnezeiesc,” care vine cumva din exterior. Este o “specie distinctă a sufletului” (ψυχῆς γένος ἕτερον), care este separabilă față de trup, „neamestecată” cu materia. Este nepasivă, nemuritoare și veșnică și prin urmare separată de trup, „ca ceea ce este veșnic de ceea ce este pieritor.”¹⁷³ Acest intelect nepasiv sau

¹⁶⁹ Zeller, s. 864ff.

¹⁷⁰ Alexandru al Afrodisiului, în *De anima*, 16. 2 Bruns; 21. 24: φθαρτοῦ σώματος εἶδος; cf. Zeller, III. 1, s. 712ff.

¹⁷¹ *De anima*, 129a 28: ἡ νοητικὴ ψυχῆ; Eth. Nicom. X. 7, 1178^a 6: “omul este mai mult decât orice rațiune,” εἶπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος.

¹⁷² R. D. Hicks, p. 326; E. Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 3 Aufl. (193), B. II, 305 a sugerat că toată doctrina lui *nous* a fost o simplă supraviețuire a platonismului primar a lui Aristotel. Această idee este preluată de W. Jaeger, *op. cit.*, p. 332: „în legătură cu aceasta a treia carte *Despre suflet* care conține doctrina lui *nous* care apare ca special platonice și nu este foarte științifică. Această idee este un element vechi și permanent al filosofiei lui Aristotel, una dintre principalele rădăcini a metafizicii lui. Pe și lângă s-a construit subsecvent teoria psiho-științifică a sufletului, din câte se pare fără să se unească separația dintre cele două părți ale moștenirilor intelectuale care au fost atât de diferite... Doctrina lui *nous* a fost un element tradițional, moștenit de la Platon.”

¹⁷³ *De gen. anim.* II. 3, 736b 27: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιεῖναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον, οὐθέν γάρ αὐτοῦ καινώνει σωματικὴ ἐνέργεια; *De anima*, 413b 25: εἶοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι καθάπερ τὸ αἰδίον τοῦ φθαρτοῦ; 430a 5: sufletul și trupul nu pot fi separate, οὐκ ἐστὶν ἡ ψυχὴ

activ supraviețuiește tuturor existențelor individuale, dar nu aparține propriu existențelor individuale și nu converge nici un fel de nemurire ființelor particulare.¹⁷⁴ Alexandru al Afrodisiasului se pare că a cuprins principala idee a Maestrului. El a inventat termenul de: νοῦς ποιητικός. Acesta nu este în nici un caz o parte sau o putere a sufletului uman. Vine ca și ceva adăugat din afară. Este o sursă veșnică și comună a activităților intelectuale din indivizi, dar nu aparține nici uneia dintre ele. Este vorba de o substanță veșnică, existentă prin sine și nepieritoare, o energie nematerială lipsită de orice materie sau potențialitate. Bineînțeles poate exista numai o astfel de substanță. Νοῦς ποιητικός nu este „dumnezeiască,” ci trebuie să fie identificată cu înseși dumnezeirea, cauza primă a energiei și a mișcării.¹⁷⁵

χωριστὴ τοῦ σώματος; «prin urmare nu este nici un motiv de ce anumite părți (ale sufletului) să fie separate, dacă ele nu sunt în nici un caz actualități ale unui trup,” διὰ τὸ μηθένος εἶναι σώματος ἐντελεχείας; 430a 17: καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια..., χωρισθείς δ' ἐστὶ, μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστίν, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδόν... ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαρτός καὶ ἀνευ τοῦτο οὐδέν.

¹⁷⁴ *De anima*, 430: οὐ μνημονεύομεν δ' ὅτι τοῦτο μὲν ἄλλα... δὲ μαθητικός νοῦς φθαρτός; cf. 408b 27: διὸ καὶ τοῦτον φθειρομένου οὔτε μνημονεύει, οὔτε φιλεῖ; înțelesul este evident: indiferent ce supraviețuiește în om după moartea lui fizică, memoria este pierdută și cu ea și continuitatea individuală. A se vedea Zeller, II, 2, p. 574, n. 3: *die Continuität des Bewusstseins zwischen dem Leben des mit der leidentlichen Vernunft verbundenen und von ihr freien Nus sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts aufhebt*”; cf. G. Rodier, în notele la ediția sa, II, p. 456 s. Deasemenea aceasta fost interpretarea vechilor comentatori.

¹⁷⁵ Alexandru al Afrodisiasului, în *De anima*, 89.11 Bruns: καὶ ἐστὶν ὁ τοιούτος νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγής ἄλλω, ἅ πάντα αὐτῷ διὰ τοῦτο. Ἀπαθής δὲ ὧν καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλη τι καὶ ἀφθαρτός ἐστίν, ἐνέργεια ὧν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεως τε καὶ ὕλης' τοιούτον δὲ ὃν δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἰτίον, ὁ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς; 90. 23-91-1.1: ὁ οὖν νοόμενος ἀφθαρτός ἐν ἡμῖν οὗτος ἐστὶν ὅτι χωριστός τε ἐν ἡμῖν καὶ ἀφθαρτός νοῦς, ὃν καὶ θύραθεν Ἀριστοτέλης λέγει, νοῦς ὁ ἐξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν οὗτος ἐστὶν ὅτι χωριστός τε ἐν ἡμῖν ψυχῆς, οὐδὲ ἡ ἐξῆς; *Matissa*, 108, 22: Θύραθεν ἐστὶ λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός, οὐκ ὧν μόριον καὶ δυνάμεις τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἐξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν, ὅταν αὐτὸν ζεταί ἡμῶν, οὐχ ὡς μετ' ὧς πού καὶ ἀμειβων τῶπον, ἀλλὰ χωριστός μὲν ὡς

Eșecul real al lui Aristotel nu a constatat în „naturalismul” său, ci în faptul că el nu a putut vedea nici o permanență a individului. Aceasta însă a fost un eșec al întregii filosofii antice. Platon a avut aceleași vederi înguste. Dincolo de timp, gândirea grecească vizualizează numai „tipicul” și nimic cu adevărat personal. Personalitatea era cu greu știută timpurilor pre-creștine. Hegel a sugerat, în lucrarea sa *Aesthetics*, că sculptura oferă întreaga cheie a mentalității grecești.¹⁷⁶

Recent un cărturar rus, A. F. Lossev a arătat că întregul sculpturii grecești era un „symbolism sculptural.” El se gândea în special la platonism. „Împotriva unui perete întunecat, ca și rezultat

καθ' αὐτόν τε ὦν καὶ μὴ σὺν ὅλῃ, χωριζόμενος δὲ ἡμῶν τῷ μὴ νοεῖσθαι κτλ.... Această interpretare a fost acceptată de marea majoritate a cărturarilor moderni: F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (Paris, 1837), I, p. 587-588; Charles Renouvier, *Manuel de Philosophie ancienne* (Paris, 1844), II, 134, nota 3; E. Rhode, *Psyche*, II, 301ff.; E. Zeller, II, 2, s. 366f.: „gelehrt hat er nur die Fortdauer des denkenden Gesites, alle Bedingungen des persönlichen Daseins dagegen bar er ihm hierbei entzogen; ... so wenig uns seine Metaphysik einen klaren und widerspruchlosen Aufschluss über die Individualität gab, ebensowenig gibt uns seine Psychologie einen solchen über die Persönlichkeit”; O. Hamelin, *Système d'Aristote, a doua ediție* (Paris), p. 387; „Aristote a laissé le problème sans solution, ou plutôt peut-être il a volontairement évité de la passer.” Interpretarea medievală a concepției aristotelice a sufletului a fost foarte diferită. Toma de Aquino și alții au insistat că Aristotel a făcut o distincție între un suflet animal și „sufletul inteligent” al omului și a privit acest suflet individual al omului ca și o ființă nemuritoare și supraviețuitoare. Putem fi de acord că concepția aristotelică putea fi modelată pentru o astfel de opinie și tocmai acest lucru l-au făcut Părinții. Dar este cu greu probabil că însuși Aristotel a profestat o nemurire individuală. Teza tomistă a fost prezentată cu mare vigoare de M. De Cote, *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote* (Paris, J. Vrin, 1934). În cele din urmă însuși autorul a concluzionat că Aristotel nu a gândit niciodată în termenii personalității, ci probabil numai subconștient [p. 91ss].

¹⁷⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, S. W. X, 2, s. 377: „in seinen Dichtern und Rednern, geschichtsschreibern und Philosophen hat Griechenland noch nicht in seinem Mittelpunkt gefasst, wenn man nicht als Schlüssel zu Verständniss die Einsicht in die Ideale der Skulptur mitbringt, und von diesem Standpunkt der Plastik aus die Gestalten der epischen und dramatischen Helden als auch die wirklichen Staatsmänner und Philosophen betrachtet”; a se vedea în special secția despre sculptură care a fost pentru Hegel o „artă clasică” specială,” s. 353ff.

al conflictului și contrastelor de lumină și umbră iasă în relief o statuie oarbă, lipsită de culoare, rece, de marmură și dumnezeiesc de frumoasă, un trup mândru și maiestos. Lumea este o astfel de statuie și dumnezeii sunt statui; statul-oraș, eroii, miturile și ideile, toate ascund sub ele această intuiție sculpturală... Nu există personalitate, nici ochi, nici individualitate duhovnicească. Există un „ceva,” dar nu un „cineva,” un „acesta” individualizat, dar nici o persoană vie cu un nume propriu... Nu există nimeni deloc. Există trupuri și există idei. Caracterul duhovnicesc al ideilor este omorât de trup, dar căldura trupului este reținută de o idee abstractă. Aici există statui frumoase dar reci și extatice.”¹⁷⁷ Totuși, în schema generală a unei astfel de mentalități atât de impersonaliste, Aristotel a simțit și a înțeles individualul mai mult decât oricine altcineva. El s-a apropiat mai mult decât oricine de concepția personalității umane. El a oferit filosofilor creștini toate elementele prin care se putea construi o concepția adecvată a personalității. Tăria sa a constat în înțelegerea întregului empiric al existenței umane.¹⁷⁸

Concepția lui Aristotel a fost radical transformată în adaptarea ei creștină, din moment ce s-au deschis perspective noi și tuturor termenilor le-a fost dată o nouă semnificație. Nu putem trece cu vederea originea aristotelică a principalelor idei

¹⁷⁷ A. F. Lossev, *Eseuri despre simbolismul și mitologia antică*, volumul I (Moscova, 1930), p. 670, 632, 633. Această carte este o prețioasă contribuție la cercetarea despre Platon și platonism, inclusiv platonismul creștin. Trecută de cenzura obișnuită din Rusia Sovietică, cartea a fost foarte curând confiscată și scoasă din circulație la insistențele liderilor antireligioși și întreg stocul a fost aparent distrus. Numai câteva copii au supraviețuit. Autorul a fost probabil întemnițat. Cf. cărții mai timpurii a lui Lossev, *Cosmosul antic și știința modernă* (Moscova, 1927), un studiu de calitate al neoplatonismului, în special Proclu cu un excurs valoros despre gânditorii de mai înainte. Ambele sunt în rusă.

¹⁷⁸ Această unitate a omului a fost preluată de Alexandru al Afrodisiului într-un pasaj important din comentariul său, în *De anima*, 23.8: ὡς γὰρ οὐ λέγομεν βαδίζειν τὴν ψυχῆς τὸν ἄνθρωπον, οὕτως καὶ, ὅσας ἄλλας ἐνεργείας τε καὶ κινήσεις ὡς ἐμψυχός τε καὶ ὡς ἄνθρωπος ἐνεργεῖ οὐχ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἡ ἐνεργοῦσα τε καὶ κινουμένη... ἀλλ’ ἐστὶ καὶ ἐν ἐκείναις τὸ ζῶον καὶ ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ψυχὴν ἐνεργῶν, καθ’ ἣν ἐστὶν αὐτὸ τὸ εἶναι ἄνθρωπον.

eshatologice din teologia creștină primară. O astfel de încreștinizare a lui Aristotel găsim la Origen, la fel de bine până la un anumit nivel în Sfântul Metodu al Olimpului și mai târziu în Sfântul Grigorie de Nyssa. Ideea de *ἐντελέχεια* primește o nouă adâncime în noua experiență a vieții duhovnicești. Acest termen nu a fost niciodată folosit de Părinți, dar nu poate exista nici o îndoială despre rădăcinile aristotelice a concepțiilor lor.¹⁷⁹ Pauza între un intelect impersonal și veșnic și un suflet individual și mortal a fost unită și depășită de noua conștiință de sine a unei personalități duhovnicești. Ideea personalității a fost o mare contribuție creștină la filosofie. Evident a existat o profundă înțelegere a tragediei morții.

Primul eseu teologic despre înviere a fost scris în mijlocul celui de al doilea secol de Atenagoras al Atenei. Dintre multele argumente pe care le folosește el, referințele sale la unitatea și integritatea omului rămân de mare interes. Atenagora își începe excursul cu faptul unității învierii viitoare. „Dumnezeu nu le-a dat ființelor independente și vieții nici natura sufletului prin sine și nici natura sufletului separat, ci oamenilor compuși din trup și suflet pentru ca prin aceleași părți din care sunt compuși atunci când sunt născuți și trăiesc să poată obține prin terminarea acestei vieții finalul lor comun; sufletul și trupul se compun într-o singură entitate.” Atenagora accentuează că nu ar mai exista om că dacă completitudinea acestei naturi ar fi frântă, atunci identitatea individului ar fi și ea frântă. Stabilitatea trupului, continuitatea sa și natura proprie trebuie să corespundă cu nemurirea sufletului. „Entitatea care primește intelectul și rațiunea este omul și nu numai singur sufletul. Consecvent omul trebuie să rămână veșnic compus

¹⁷⁹ Este adevărat că Nemesius al Emesei în celebrul său tratat *De natura hominis* a respins formal definiția aristotelică a sufletului ca și o *ἐντελέχεια* a trupului; M. G. XL., c. 565: οὐ δύναμιν τοῖνυν ἢ ψυχῇ; κατ' οὐδένᾳ τρόπον ἐντελέχεια τοῦ σώματος εἶναι' ἀλλ' οὐσία αὐτοτελὴς ἀσώματος. Poziția sa a fost excepțională din moment ce el a fost înclinat să admită pre-existența sufletelor.

din trup și suflet. Acest lucru este imposibil dacă nu există înviere. Dacă nu există înviere, natura umană nu mai este natură umană.”¹⁸⁰

Aristotel a concluzionat că din mortalitatea trupului, sufletul individual care este puterea vitală a trupului, este mortal. Ambele merg în jos împreună. Atenagora, din contră, interferează învierea trupului din nemurirea sufletului rațional. Ambele sunt ținute împreună.¹⁸¹ Orișicum învierea nu este o simplă întoarcere sau

¹⁸⁰ Atenagora, *De resurrectione mort.*, 13, p. 63 Schwartz: ἀπλανεστάτω δὲ πεπιστευόμεν ἔχεγγ' ὡς τῇ τοῦ δημιουργήσαντος ἡμᾶς γνώμῃ, καθ' ἣν ἐποίησεν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ καὶ νόμου ἐμφυτον ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ φυλακτῇ τῶν παρ' αὐτοῦ διδυμένων: ἡ μὲν τῆς γενέσεως αἰτία πιστοῦται τῆς εἰς αἰεὶ διαμονῆς, ἡ δὲ διαμονῇ τὴν ἀνάστασιν, ἣν χωρὶς οὐκ ἂν διαμείνειν ἄνθρωπος, ἐκ δὲ τῶν εἰρημενων εὐδύλῳ ὡς τῇ τῆς γενέσεως αἰτία καὶ τῇ γνώμῃ τοῦ ποιήσαντος δεικνυνται σαφῶς σαφῶς ἡ ἀνάστασις; 15, p. 65: εἰ γὰρ πᾶσα κοινῶς ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ τοῦ κατὰ τὴν γένεσιν αὐτῇ συναρμοσθέντος σώματος ἔχει τὴν σύστασιν καὶ μῆτε τῇ φύσει τοῦ σώματος χωρὶς ἀπεικλήρωσεν θεὸς τὴν τοιάνδε γένεσιν ἢ τὴν ζωὴν καὶ τὸν σύμπαπτα βίον, ἀλλὰ τοῖς ἐκ τούτων ἡνωμένοις ἀνθρώποις, ἢ, ἐξ ὧν ἡνωται καὶ ζῶσι, διαβιώσαντα εἰς ἓν τι καὶ καινὸν καταλήξωσιν τέλος, δεῖ, πάντως ἑνὸς ὄντος ἐξ ἀμφοτέρων ζῶου τοῦ καὶ πάσχοντος ὅποσα πάθη ψυχῆς καὶ ὅποσα τοῦ σώματος ἐνεργούντος τε καὶ πράττοντος ὅποσα τῆς αἰσθητικῆς ἢ τῆς λογικῆς δέεται κρίσεως, πρὸς ἓν τι τέλος ἀναφέρεισθαι πάντα τὸν ἐκ τούτων εἰρμόν ἵνα πάντα καὶ διὰ πάντων συντρέχῃ πρὸς μίαν ἁρμονίαν καὶ τὴν αὐτήνσυνπάθειαν, ἀνθρώπου γένεσις, ἀνθρώπου φύσις, ἀνθρώπου ζωὴ, ἀνθρώπου πράξεις καὶ πάθη καὶ βίος καὶ τὸ τῇ φύσει προσήκον τέλος; p. 66: ταύτης γὰρ χωρὶς οὐτ' ἂν ἐνωθεῖν, τὰ αὐτὰ μέρη κατὰ φύσιν ἀλλήλοις, οὐτ' ἂν συσταῖν τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ἢ φύσις; ὁ δὲ καὶ νοῦν καὶ λόγον δεξάμενος ἐστὶ ἄνθρωπος, οὗ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, ἄνθρωπον ἄρα δεῖ τὸν ἐξ ἀμφοτέρων ὄντα διαμείνειν εἰς αἰεὶ, τούτον δὲ διαμείνειν ἀδύνατον μὴ ἀνιστόμενον' ἀναστάσεως γὰρ μὴ γινομένης, οὐκ ἂν ἡ τῶν ἀνθρώπων ὡς ἀνθρώπων διαμείνει φύσις. Despre trecutul concepției lui Atenagoras a se vedea M. Pohlenz, *Zeitschrift für die Wissenschaft. Theologie*, Bd. 47, s. 241 ff.; cf. E. Schwartz, *index graecus* la ediția lui *Atenagora*, s.v. Eldos, s. 105. a se vedea J. Lehmann, *Die Auferstehungslehre des Athenagoras*, Diss. (Leipzig, 1890).

¹⁸¹ Cf. E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, I (Paris, 1932), p. 199: „Lorsqu'on pèse les expressions d'Athénagore, la profondeur de l'influence exercée par Bonne Nouvelle sur la pensée philosophique apparaît à plein. Créée par Dieu comme une individualité distincte, conservée par un acte de création continuée dans l'être qu'il a reçu de lui, l'homme est désormais le personnage d'un drame qui est celui de sa propre destinée. Comme il ne dépendait pas de

repetiție. Dogma creștină a învierii generale nu este o „întoarcere veșnică” care a fost profesată de stoici. Învierea este reînnoirea adevărată, transfigurarea, reformarea întregii creații. Nu numai în întoarcere a ceea ce a trecut, ci o înălțare, o împlinire a ceva mai bun și mai desăvârșit. „Și ceea ce semeni tu nu este trupul ce va să fie, ci un bob gol-goluț, fie de grâu, fie de altceva din celelalte... se seamănă trup firesc, învie trup duhovnicesc” [1 Cor. 15: 37, 44]. Se implică o schimbare considerabilă. Aici există o dificultate filosofică reală. Cum să ne gândim despre această “schimbare” pentru ca “identitatea” să nu fie pierdută? Găsim în scriitorii primari o afirmare a acestei identități, fără nici o încercare de o explicație filosofică. Distincția Sfântului Pavel între “trupul” natural (σῶμα φυσικόν) și trupul “duhovnicesc” (σῶμα πνευματικόν) are nevoie de o interpretare mai detaliată [cf. contrastului trupului “smeririi noastre,” τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν și “trupul măririi Lui,” τῆς δόξης αὐτοῦ, διν Φιλιπενι 3, 21].

În perioada controverselor primare cu gnosticii și dochetiștii a devenit urgent un răspuns grijit și precis. Eshatologia lui Origen a fost viguros denunțată de mulți, cu motiv urgent și doctrina învierii a fost probabil principalul motiv pentru care a fost provocată ortodoxia lui. Origen nu a pretins niciodată o autoritate formală pentru doctrina lui. El a oferit niște explicații pentru a fi verificate și testate de gândirea Bisericii. Pentru el era destul să se refere la omnipotența dumnezeiască, la fel cum au făcut uneori și scriitori primari sau să citeze anumite pasaje potrivite din sfintele Scripturi. Pentru el era destul să se arate cum doctrina Învierii se

nous d'exister, il ne dependent pas de nous de ne plus exister. Le decret divin nous condamnés a l'être; faits par la création, refaits par la rédemption, et à quel prix! nous n'avons le croix qu'entre une misère ou une béatitude également éternelles. Rien de plus résistant qu'une individualité de ce genre, prévue, voulue, élue par Dieu, indestructible comme le decret divin lui-même qui l'a fait naître; mais rien aussi qui soit plus étranger à la philosophie de Platon comme à celle d'Aristote. Là encore, à partir du moment ou elle visait pleine justification rationnelle de son espérance, la pensée chrétienne se trouvait contrainte à l'originalité.”

potrivea în concepția generală a destinului și țelului uman. Origen explora o *via media* între concepția carnală a *simpliciores* și negarea dochetiștilor: după cum s-a exprimat Ieronim “*fugere se et nostrorum carnes, et haereticorum phantasmata.*”¹⁸² Amândoi au fost nemulțumiți și chiar ofensați.¹⁸³

Întradevăr, învierea generală este un articol de credință. Vor învia aceiași indivizi și identitatea individuală a trupurilor v-a fi păstrată. Pentru Origen aceasta nu implică orice identitate a substanței materiale sau identitate a statutului. Întradevăr trupurile vor fi transfigurate sau transformate la înviere. În orice caz, trupul înviat v-a fi un trup “înduhovnicit” și nu unul carnal. Origen preia comparația de la Sfântul Apostol Pavel. Trupul carnal, trupul vieții pământești este înmormântat în pământ ca și o sămânță care este semănată și se dezintegrează. Un lucru se seamănă altul se înalță. Puterea germinatoare nu este epuizată în trupul mort și la timpul potrivit, prin Cuvântul lui Dumnezeu, noul trup v-a fi ridicat ca și cereala care răsar din sămânță. Un anumit principiu corporal rămâne nedistrus și neafectat de moarte. Termenul folosit de Origen este evident aristotelic: “το εἶδος,” „specii,” sau „formă.” Nu este sufletul cel pe care Origen îl privește ca și forma trupului. Este mai mult un fel de corporalitate potențială, penetrând fiecare suflet și fiecare persoană. Este principiul formator și stimulator al trupului, o sămânță capabilă de germinație. Origen folosește termenul de λόγος σπερματικός, *ratio seminalis*.¹⁸⁴ Ar fi imposibil să

¹⁸² Ieronim, *Epist.* 38, *alias* 61, *ad Pammachium*.

¹⁸³ Cf. Origen, *De Principiis*, II. 10. 3, Koestchau 184: *qui vel pro intellectus exiguitate, vel explanationis inopia valde vilem et abjectum sensum de resurrectione corporis introducunt.*

¹⁸⁴ Cf. F. Prat, *Origène, la théologien et l'exégète* (Paris, 1907), p. 94: „contre son habitude, Origène se montre disciple trop fidèle du Stagirite”; E. de Faye, *Origène, Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, v. III (Paris, 1928), p. 172 sugerează că Origen îl știa pe Aristotel destul de bine și a studiat direct cel puțin *De anima* și *Etica nicomahică*. „Notre théologien est beaucoup plus redevable à Aristote qu'on ne le suppose. Directement ou indirectement, il a subi son influence. Celle-ci s'est fait sentir notamment dans le domaine de la science de l'homme.” De Faye a insistat că nu putem înțelege ideile lui Origen despre suflet fără o

ne așteptăm ca *întreg* trupul să fie restaurat la înviere., din moment ce substanța materială se schimbă atât de repede și nu este identică în trup nici măcar timp de două zile și evident ea nu v-a mai putea fi reiterată niciodată. Substanța materială din trupurile înviate nu v-a fi aceeași ca și în trupurile acestei vieți (τὸ ὕλικόν ὑποκείμενον οὐδέποτε ἔχει ταυτὸν). Totuși trupul v-a fi identic, la fel cum trupul nostru este identic prin toată viața în ciuda tuturor schimbărilor compoziției materiale. Din nou, un trup trebuie să se adapteze mediului, condițiilor vieții și evident în Împărăția Cerurilor trupurile nu pot fi la fel ca și cele de aici de pe pământ. Identitatea individuală nu este compromisă, fiindcă „*eidos*”-ul fiecărui trup nu este distrus (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα). Acesta este chiar *principium individuationis*. Pentru Origen „trupul însuși” este tocmai acest principiu vital. Εἶδος-ul lui corespunde îndeaproape cu ἐντελέχεια lui Aristotel. Dar la Origen această „formă” sau putere germinativă este indestructibilă, aceasta face posibilă construcția unei doctrine a învierii. „Principiul individuației” este deasemenea *principium surgendi*. În acest trup definit particulele materiale sunt compuse și aranjate de această „formă” individuală sau λόγος. Prin urmare indiferent din câte particule este compus trupul înviat, identitatea strictă a individualității psiho-fizice nu este împărțită, din moment ce puterea germinativă rămâne neschimbată.¹⁸⁵ Origen

confruntare grijulie și detaliată cu cele ale lui Aristotel. A se vedea deasemenea și R. Cadiou, *La Jeunesse d'Origène* (Paris, 1935), p. 119.

¹⁸⁵ Origen a abordat doctrina învierii cu câteva ocazii: prima dată în primul său comentariu la primul psalm și într-un tratat special *De resurrectione*, care este acum disponibil numai în fragmentele păstrate de Metodie și în *Apologie către Pamfilie*; apoi în *De principiis*; și în cele din urmă în *Contra Celsum*. Nu a existat nici o dezvoltare observabilă în viziunile lui. A se vedea *Selecta* în Psalmul 1, 5, M.G. 1906: ὅπερ πότε ἐχαρακτηριζέτο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρισθῆσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι; c. 1907: ὁ σερματικός λόγος ἐν τῷ κόκκῳ του σίτου δραξάμενος τῆς παρακειμένης ὕλης, καὶ δι' ὅλης αὐτῆς χωρίσας κτλ.; cf. *ap. Method. De resurr.* I. 22.3, p. 244 Bonw.: τὸ ὕλικόν ὑποκείμενον οὐδέποτε ἔχει ταυτὸν διόπερ οὐ κακῶς ποταμός ὠνόμασσε τὸ σῶμα, διότι ὡς πρὸς τὸ ἀκριβές τάχα οὐδὲ δύο ἡμερῶν τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ταυτὸν ἐστὶν ἐν τῷ σώματι ἡμῶν...

κάν ρευστή ἢ ἡ φύσις τοῦ σώματος, τῷ τῷ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταῦτόν εἶναι, ὡς καὶ τοὺς τύπους μένειν τοὺς αὐτοὺς τὸς τὴν ποιότητα Πέτρου καὶ Παύλου τὴν σωματικὴν παριστάνοντος ... τοῦτο τὸ εἶδος, καθ' ὃ εἰδιοποιεῖται ὁ Παῦλος καὶ Πέτρος, τὸ σωματικόν, ὃ ἐν τῇ ἀναστάσει περιτίθεται πᾶσιν τῇ ψυχῇ, ἐπὶ τὸ κερεῖντον μεταβάλλον. Acciaji *ap. Pamfil, Apologia pro Origene, cap. 7, M.G. SVII, c. 594: nos vero post corruptionem mundi eosdem ipsos futuros esse homines dicimus, licet non in eodem statu, neque in iisdem passionibus*; p. 594-5: *per illam ipsam substantialem rationem quae salva permanent; ratio illa substantiae corporalis in ipsis cordibus permanebat*; p. 595: *rationis illius virtus quae est insita in interioribus ejus medullis*; De Princ. II.10.I., Koetschau: *virtus resurrectionis; schema aliquid*; 10, 3. *Ita namque etiam nostra corpora velut granum cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio, ea quae substantiam continent corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen Dei ratio illa ipsa quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra, et restituat ac reparat, sicut ea virtus quae est in grando frumenti...; De jussu terreno et animali corpore coprus reparat spiritale, quod habitare possit in coelis; Sic et in ratione humanorum corporum manent quaedam surgendi antiqua principia, et quasi ἐντεριώνη. Id est seminarium mortuorum, sinu terrae confovetur. Cum autem iudicii dies advenerit et in voce Archangeli et in novissima tuba tremuerit terra, movebuntur statim semina et in puncto horae mortui fuerunt; cf. III.6.Isq., Koetschau, 280 s.; III.6.6., p. 288: *sed hocidem (corpus), abjectis his infirmitatibus in quibus nunc est, in gloriam transmutatum spiritale effectum, ut quod fuit indignitatis vas, hoc ipsum expurgatum fiat vas honoris et beatitudinis habitaculum*; Contra Celsus, IV.57, Koetschau 330: διὸ καὶ τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν ἀναδεχόμενοι μεταβολὰς φάμεν γένεσθαι ποιητῶν τῶν ἐν σώμασιν' ἐκεῖ σπειρόμενά τινὰ αὐτῶν ἐν φθορᾷ ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ σπειρόμενα ἐν ἀτιμίᾳ ἐγείρεται ἐν δόξῃ κτλ.; V. 18; οὐ τὸ γενησόμενον σῶμα φῆσι σπειρεσθαι, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ σπειρομένου καὶ γυμνοῦ βαλλομένου ἐπὶ τὴν γῆν λέγει, διδόντος τοῦ θεοῦ ἕκαστῳ τῶν σπερμάτων ἰδίον σῶμα οἶονεῖ ἀνάστασιν γίγνεσθαι' ἀπο τοῦ καταβλεβλημένου σπέρματος ἐγείρουμένου στάχυς ἐν τοῖς τοιοῖσδε' οἶονεῖ ἐν νάπυι ἢ ἐπὶ μείζονος δένδρου ἐν ἐλαίᾳς, πυρῆνι ἢ τινὶ τῶν ἀκροθρύων; v. 23: ἡμεῖς μὲν σὺν οὐ φάμεν τὸ διαφθαρέν σῶμα ἐπανέρχεσθαι εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν... λέγομεν γὰρ ὡπερ ἐπὶ τοῦ κόνικου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἐγκείται τῷ σώματι, ἅψ' οὐ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ. El își contrastează punctul său de vedere cu idea stioacă a unei repetiții identice. A se vedea D. Huetius, *Origeniana*, I. II, c. II, q. 9; *de resurrectione mortuorum*, M.G. XVII, c. 980 sq.; Redepenning, *Origenes* (Bonn, 1846), Bd. II, s. 118ff.; C. Ramers, *Des Origenes lehr von der Aufsehrung des Fleisches*, In diss. (Trier, 1951); J. B. Kraus, *Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten*, Programm (Regensburg, 1859), J. Denis, *La philosophie d'Origène* (Paris, 1884), p. 297 ss.; Ch. Bigg, *Platonistii creștini din Alexandria* (Oxford, 1886), p. 225-227, 265f., 291; suflatul are o „scânteie” asimilativă vitală sau „principii” care sunt așezate pe o materie potrivită și o formează pe aceasta*

presupune că continuitatea existenței individuale este asigurată suficient de îndetitatea principiului reanimator.

Acest punct de vedere a fost de mai multe ori repetat, în special sub influența înnoită a lui Aristotel. În teologia romană modernă problema rămâne încă deschisă: în ce măsură recunoașterea identității materiale a trupurilor înviate cu cele muritoare aparține esenței dogmei.¹⁸⁶ Toată problema are mai mult o interpretare metafizică și nu este o problemă de credință. Ar putea fi sugerat că odată cu această ocazie Origen își exprimă nu atât de mult propria opinie cât mai mult una curentă. Sunt multe lucruri discutabile în opiniile eshatologice ale lui Origen. Ele nu pot fi privite ca și un întreg coerent. Nu este ușor de reconciliat concepția lui „aristotelică” despre înviere cu o teorie a existenței sufletelor sau cu o concepție a unor cicluri periodice recurente ale lumii și anihilarea finală a materiei. Nu există o înțelegere completă între această teorie a învierii și doctrina unei „apocatastaze generale.” Multe dintre ideile eshatologice ale lui Origen pot fi greșite. Totuși,

într-o materie potrivită pentru noile lui; același proces prin care se repară împrăștierea zilnică a organismului nostru îl va face capabil atunci să își construiască un corp de susținere în întregime nou atunci; L. Atzbrger, *Geschichte der Christlichen Eschatologie innerhalb der Vornizarnischen Zeit* (Freiburg i-Br., 1896). S. 366-456 N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus, Abhandlungen d. K. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse, N.F. VII, 1904, s. 105 ff.; F. Prat, *Origène*, p. 87 ss.; G. Bardy, *Origène, Dictionnaire de la Théologie Cath.*, t. XI, 1931, c. 1545 s.; R. Cadiou, *La Jeunesse d'Origène*, p. 117 ss.; „virtualité physique ou l'idée du corps,” „une idée active,” „à la fois une idée et une énergie” (p. 122, nota); „l'âme conserve toujours les virtualités d'une vie physique proportionnées à ses besoins.” Cf. articolul episcopului Westcott despre Origen în *Dictionarul Smith și Wace*, IV, 1887.

¹⁸⁶ Între scolasticii târzii trebuie menționat Durandus de San Porciano, „doctor resolutissimus” (mort în 1332 sau 1334). El ridică întrebarea: „supposito quod anima Petri fieret in materia quae fuit in corpore Pauli, utrum esset idem Pentus qui prius erat? Și tot el răspunde pozitiv: „cūcumq; materia unitur anima Petri in resurrectione, ex quo est eadem forma secundum numerum per consequens erit idem Petrus secundum numerum”; citat de Părintele Segarra, S.J., *De identitate corporis metalis et corporis resurgentis* (Madrid, 1929), p. 147, p. 147. A se vedea *Quaestiones de Novissimis*, auctore L. Billot, S.J., Roma 1902, teza XIII, p. 143 sq.

speculația lui despre trupul carnal al acestei vieți și trupul permanent al învierii a fost un pas important în spre o concepție sintetică a învierii. Oponentul său principal, Sfântul Metodie al Olimpului nu pare că l-a înțeles destul de bine. Criticismele lui Metodie i-au permis respingerea deplină a întregii concepții de εἶδος. Nu trebuie oare forma trupului să fie schimbabilă la fel ca și substanța materială? Poate forma supraviețuii trupului sau mai bine se descompune și se dizolvă atunci când trupul a cărui formă este moare și încetează să mai existe ca și întreg? În orice caz, identitatea formei nu este un garant pentru identitatea personală, decât dacă întreg substratul material este în întregime diferit. Pentru Sfântul Metodie „forma” a însemnat mai mult simplul aspect extern al trupului și nu puterea lăuntrică vitală, ca și pentru Origen. Majoritatea argumentelor lui pur și simplu nu sunt la subiect. Accentul lui pe întregul compoziției umane a fost un compliment real pentru formalismul excesiv al lui Origen.¹⁸⁷

Sfântul Grigorie de Nyssa în doctrina sa eshatologică s-a străduit să aducă împreună cele două concepții și să reconcilieze adevărul lui Origen cu adevărul lui Metodie. Încercarea lui de a realiza o sinteză are o importanță excepțională.¹⁸⁸ Sfântul Grigorie începe cu unitatea empirică a trupului și sufletului, disoluția lor în moarte. Trupul separat de suflet, eliberat de „puterea lui vitală”

¹⁸⁷ A se vedea Sfântul Metodie, *De resurrectione* în ediția completă a lui Bonwetsch, în special cartea a treia. Cf. Bonwetsch, *opus cit.*, s. 119 ff.; J. Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympie* (Paris, 1929); Folke Bostrom, *Studier till den Grekiska Theologians Frälsningslära* (Lund, 1932), s. 135 ff. și *passim*.

¹⁸⁸ Dintre scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa, dialogul său *De anima et resurrectione*, omiliile lui *De officio hominis* și *Marele Cuvânt Catehetic* au o importanță specială. A se vedea articolul introductiv al lui Srawley în ediția lui la *Cuvântul catehetic*, în special relația Sfântului Grigorie cu Sfântul Metodie. Cf. Hilt, *Des heil. Gregors von Nyssa Lehre vom Menschen* (Köln, 1890); Kiekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, I (Münster, 1895) s. 41 ff.; K. Gronau, *Poseidonius und die jüdisch-christliche Genesis-exegese* (Berlin, 1974) s. 141 ff., accentuează influența lui Poseidon și în special comentariul său la *Timaus*; Bostrom, *op. cit.*, s. 159.

(ζωτική δύναμις),¹⁸⁹ prin care elementele sunt ținute și legate împreună în timpul vieții, se dezintegrează și se implică în circulația generală a materiei. Înseși substanța materială nu este distrusă ci numai trupul moare nu în elementele lui. Mai mult, înseși dezintegrarea în particule a trupului decăzut păstrează în sine anumite „semne” sau „distincții” a legăturii lor de mai înainte cu propriul suflet (τὰ σημεῖα τοῦ ἡμετέρου συγκρίματος). Din nou, în fiecare suflet anumite „semne trupesti” sunt păstrate la fel ca și o bucată de ceară – anumite semne de unire. Printr-o „putere de recunoaștere” (γνωστική τῇ δυνάμει), chiar și în separația morții, sufletul cumva rămâne totuși lângă elementele propriului trup descompus (τοῦ οἰκείου ἐφαπτομέν). În ziua învierii fiecare suflet va fi capabil să prin aceste semne duble să „recunoască” elementele familiare. Acesta este acel «εἶδος» al trupului, “chipul sau tipul său lăuntric.” Sfântul Grigorie compară acest proces al restaurării trupului cu germinația unei semințe, cu dezvoltarea unui fetus uman. El diferă profund de Origen cu privire la problema dacă

¹⁸⁹ Termenul ζωτική δύναμις are o origine stoică și vine probabil de la Poseidon. Prima instanță a folosirii este în Diodor al Siciliei, *Hist.* II, 51 și sursa lui Diodor cu această ocazie se presupune a fi doar Poseidon [în Arabia]. Cf. Cicero, *De natura Deorum* II.9, 24; *omne igitur quod vivit, sive animal aive terra editum, id vivit propeter inclusum in ea calorem, ex quo intellegi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem; comp.* 88.51, 127: (*genera omnium rerum*) *quae quidem pertinentem; comp.* 88.51, 127: (*genera omnium verum*) *quae quidem omnia eam vim seminis habent in se ut ex uno plura generantur.* Carl Reinhardt, *Poseidonios* (München, 1921), s. 244, arată că acea expresie greacă, articulată de Cicero ca și „vis seminis” cu greu ar putea fi λόγος σπερματικός, ci mai mult ca și δύναμις σπερματική. «Σπερματικός λογος ist ein Begriff des alten Intellectualismus, eine Bezeichnung für die Weltvernunft, die zeugend wird, damit die Welt vernünftig werde; daher die Verbindung zwischen den λόγος un der Qualitäten. Was Cicero, d.h. Poseidonius, unter „vis seminis” versteht, ist angeschufte, in der Natur erlebte, physisch demonstrierte Lebenskraft, ein Yengen, das Wohl planvoll ist, aber vor allem Yengem ist und bleibt. Bestimmte sich die Kategorien worin der Begriff σπερματικός λόγος gedacht war, durch die Kategorien, worin der Begriff „vis seminis” gedacht ist, durch die Korrelate Kraft und Wirkung.» termenul ζωτική δύναμις este foloit cu o precizie terminologică de Filon al Alexandriei și Clement al Alexandriei.

substanța v-a constitui trupurile învierii și i se alătură aici Sfântului Metodie. Dacă trupurile înviate ar fi construite în întregime din noile elemente, aceasta „nu ar fi o înviere, ci mai mult creația unui nou om,” καὶ οὐκέτι ἂν εἴν τὸ τοιοῦτον ἀνάστασις, ἀλλὰ καινοῦ ἀνθρώπου δημιουργία.¹⁹⁰ Trupul înviat va fi reconstituit din elementele lui de mai înainte, semnat și pecetluit de suflet în zilele întrupării lui, altfel ar fi vorba de un om complet nou. Totuși, învierea nu este numai o simplă întoarcere, nu este nici o repetiția existenței prezente. O astfel de repetiție ar fi o „mizerie nesfârșită.” În înviere natura umană v-a fi restaurată nu în prezenta condiției ci în condiția „originală.” Strict vorbind, v-a fi pentru prima dată adusă într-un astfel de stadiu, în care se cuvine să fi fost dacă nu ar fi intrat în lume căderea și păcatul și care nu a fost niciodată realizate în trecut. Totul din existența umană care este în legătură cu nestabilitatea nu este atât de mult o întoarcere cât o împlinire. Acesta este noul mod al existenței umane. Omul v-a fi ridicat la veșnicie, forma vremurilor v-a cădea. În corporalitatea înviată toată succesiunea și schimbarea vor fi abolite și condensate. Aceasta nu v-a fi numai o ἀποκατάστασις, ci mai mult un fel de „*recapitulatio*.” Surplusul rău, care este păcatul, dispare. Aceasta nu este în nici un caz o pierdere. Plinătatea personalității nu v-a fi distrusă de această substracție, din moment ce acest surplus nu v-a aparține deloc personalității. În orice caz, nu totul v-a fi restaurat din compoziția umană. Pentru Sfântul Grigorie identitatea materială a trupului înseamnă mai mult realitatea vieții trăite mai demult, care trebuie transferată veacului viitor. Aici din nou el diferă de Origen, pentru care această viață empirică și pământească a fost numai un episod trecător care în cele din urmă v-a fi uitat. Pentru Sfântul Grigorie identitatea formei, unitatea și continuitatea existenței individuale a fost singurul punct de importanță. El susține aceeași concepție „aristotelică” a unei legături unice și intime cu sufletul și trupul individual.

¹⁹⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, M.G. XLIV, col. 225 sq.

Idea unicității este modificată radical în filosofia creștină atunci când este comparată cu greaca pre-creștină. În filosofia greacă era vorba de o unicitate „sculpturală,” o cristalizare invariabilă a unei imagini înghețate. În experiența creștină este unicitatea vieții trăite și experimentate odată. În primul caz a fost o identitate lipsită de temporalitate, în al doilea caz este o unicitate în timp. Toată concepția timpului este diferită în două cazuri.

Timp, Veșnicie și Răscumpărare

Filosofia greacă nu a știut și nu era pregătită în nici un fel să admită orice trecere din timp în veșnicie, temporalul părea să fie *eo ipso* tranzitoriu. Ceea ce se întâmplă nu poate devenii niciodată veșnic. Ceea ce este născut trebuie să moară în mod inevitabil. Numai ceea ce este nenăscut și fără origine poate persista. Tot ceea ce are un început v-a avea un sfârșit. Numai ceea ce nu are un început poate fi permanent sau „veșnic.” Prin urmare pentru un filosof grec să admită nemurirea veșnică însemna concomitent să admită o pre-existență veșnică. Astfel, tot înțelesul procesului istoric este o pogorâre din veșnicie în timp. Destinul omului depinde mai mult de germenii înnașcuți decât de împlinirile creative. Pentru un grec, timpul era pur și simplu un mod de existență redus sau mai de jos. Strict vorbind, în timp nimic nu este produs sau dobândit și nimic este de împlinit. Realitățile „veșnice” și invariabile sunt pur și simplu „proiectate” într-o sferă de mai jos. În acest sens Platon a numit timpul „o imagine mișcătoare a veșniciei” (*Timaens* 37d: εἰκὼν κινητὸν τινὰ αἰώνος ποιῆσαι). Platon avea în vedere timpul astronomic, rotația cerurilor. Nu se vizualizează nici un proces real. Din contră, timpul „imită” veșnicia și „se învâрте în conformitate cu legile numărului” (38a, b), pentru ca să devină cât mai mult cu puțință ca veșnicul. Timpul este o reiterare permanentă a sinelui. Idea primară este reflecția și nu

împlinirea.¹⁹¹ Căci tot ceea ce este vrednic de existență există în cea mai desăvârșită manieră înainte de orice timp, într-o invariabilitate statică a lipsei de timp și nu mai poate fi nimic adăugat la această plinătate desăvârșită.¹⁹² Consecvent tot ceea ce se întâmplă este în întregime tranzitoriu. Totul este desăvârșit și complet și nimic numai poate fi desăvârșit și împlinit. Prin urmare greutatea timpului, această rotație a începuturilor și a sfârșiturilor este lipsită de sens și obositoare. În gândirea grecească nu există nici un înțeles al datoriei creative. Gândirea greacă nu este preocupată sau deranjată de aceste vicisitudini ale ordinii temporale. El știe că totul se întâmplă în conformitate cu legile veșnice și inviolabile sau cu măsurile acestor legi. El învață în mijlocul tumultului evenimentelor să contemple armonia invariabilă și veșnică a cosmosului. Filosoful antic ieșit din timp visează la veșnicie. El visează să scape din această lume în spre cealaltă, nemișcată, nepasivă și permanentă. De aici sensul destinului și al sorții care a fost atât de tipic înainte de Hristos. Ea este culmea și limita filosofiei antice. Perspectiva

¹⁹¹ Cf. A.E. Taylor, *Comentariu la Timaeus-ul lui Platon* (Oxford Tipografia Clarendon, 1928), *ad locum*, p. 184ff., și *Excursul IV*, „Conceputul timpului în *Timaeus*,” p. 678-691, a se vedea A. E. Taylor, *Platon*, p. 446 ff. și A. Rivaud, *Introducere la ediția lui Timaeus* (Paris, 1925); cf. unei comparații interesante din cele două mentalități de L. Lebertonniere, *Le réalisme Chrétien et l'idéalisme grec* (Paris, 1904) și o carte de J. Guitton, *Letemps et l'éternité chez Plotin et St. Augustine* (Paris, 1933).

¹⁹² A se vedea Aristotel, *De gen. et. Corr.* II.11, 337b 35: „căci cea ce este necesar cu ceea ce este totdeauna, din moment ce ceea ce „trebuie să fie” nu poate pur și simplu „să nu fie”; de aici un lucru este veșnic dacă „ființa” lui este necesară; și dacă este veșnic, „ființa” sa este necesară și dacă „venirea în ființă” a unui lucru este prin urmare necesară, „venirea în ființă” dacă este veșnică este necesară”; τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰ ἀμᾶ... καὶ εἰ ἡ γένεσις τοῦτον ἐξ ἀνάγκης, αἰδιος ἡ γένεσις τοῦτου καὶ εἰ αἰδιος, ἐξ ἀνάγκης. Argumentul este cât se poate de clar. Dacă există un motiv pentru un lucru, *cur potius sit quam non sit* nu există nici un motiv de ce acest lucru să nu fie din veșnicie, din moment ce altcumva motivul pentru existența lui nu ar fi suficient, necesar sau veșnic. Cf. *De part. Anim.* I. 1, 639b 23; *De gen. anim.* II. 1 731b 24; *Physic* III. 4 203b 30; a se vedea A. Mansion, *Introduction à la Physique Aristotelienne* (Louvain, 1913), p. 169 ss.

temporală a filosofiei antice este închisă și limitată veșnic. Totuși, cosmosul este veșnic, nu v-a exista nici un sfârșit în „revoluțiile” cosmice. Cosmosul este o ființă periodică, la fel cu un ceas. Cel mai înalt simbol al vieții este o un cerc recurent. După cum se exprimă Aristotel, „cercul este un lucru desăvârșit” și numai cercul nu și o linie dreaptă.¹⁹³ „Acesta explică zicala că lucrurile omenești formează un cerc și că există un cerc în toate celelalte lucruri care au o mișcare naturală, atât cele care vin în viață cât și cele care mor. Aceasta este așa deoarece restul lucrurilor sunt discriminate de timp și se sfârșesc și încep ca și cum s-ar conforma unei cerc; deoarece chiar și timpul este conceput ca un cerc.”¹⁹⁴ Toată experiența se bazează pe experiența astronomică. Întradevăr, mișcările cerești sunt periodice și recurente. Întreg cursul rotației este împlinit într-o anumită perioadă [„Marele An,” μέγας έωιαυτός]. Urmează apoi o repetiție, un nou cerc sau ciclu. În timp nu există un progres

¹⁹³ Aristotel, *De caelo* I.2, 269a 29: „cercul este un lucru perfect (κύκλος τῶν τελείων), despre care nu se poate spune despre nici o altă linie dreaptă: căci dacă ar fi desăvârșit, ar avea o limită și un sfârșit; același lucru nu se poate spune despre nici o linie finită: căci în fiecare caz există ceva dincolo de ea, din moment ce orice linie finită poate fi extinsă.”

¹⁹⁴ A se vedea Aristotel, *Physica* IV. 14, 223b 29; cf. *De gen et corr.* II.11, 338a 3: „urmează că venirea în ființă a tot ceea ce există, dacă este absolut necesară trebuie să fie ciclică, trebuie să se întoarcă la sine.” Διό ἀνάγκη κύκλω εἶναι; I.14: ἀπλῶς ἐν τῷ κύκλῳ ἄρα κινῆει καὶ γενέσκει ἐστὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης; *Probl.* XVII.3, 986a 25: „la fel cum cursul tăriei cerului și a fiecărei dintre stele este un cerc, de ce să nu fie venirea în ființă și decăderea lucrurilor pieritoare un astfel de fel pentru ca aceleași lucruri să vină în ființă și să decadă? Aceasta este de acord cu zicala că „viața umană este un cerc.” De ce să fim noi înșine „a priori” și aici am putea presupune aranjarea serilor să fie astfel încât se reîntorc într-un cerc la punctul de unde au început și astfel asigură continuitatea și identitatea compoziției. Dacă deci viața umană este un cerc și cercul nu are nici început nici sfârșit de ce să nu fie ea „a priori” celor care au trăit pe vremea Troiei și astfel nici ei nu ar fi mai aproape de noi de început.” Despre mișcarea circulară la Aristotel a se vedea O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, 2 ediția (Paris, 1931), p. 366 ss.; J. Chevalier, *La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon* (Paris, 1915), p. 160 s., 180 s., 180 s.; R. Mugnier, *La Théorie du Premier Notreur et l'évolution de la Pensée Aristotélicienne* (Paris, 1930), p. 24 ss.

continuu, ci mai mult „întoarceri veșnice,” o cicloforie.¹⁹⁵ Se pare că pitagoreicii au fost primii care au profesat clar o repetiție exactă. Evdemus se referă la concepția lui pitagoreică. „Dacă ar fi să-i credem pe pitagoreici, într-un anumit timp eu voi fi din nou citindu-vă vouă, cu același baston în mâini și toți dintre voi, chiar ca și în acest moment veți șede în fața mea și în același fel totul v-a avea loc din nou.”¹⁹⁶ Odată cu Aristotel această concepție periodică a universului a primit o formă strict științifică și a fost elaborată într-un sistem coerent de fizică.¹⁹⁷ Mai târziu această idee a reîntoarcerilor periodice a fost preluată de stoici.

¹⁹⁵ Ase vedea Duhem, *Le Système du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic*, volumul I (Paris, 1914), p. 65 ss., *La Grande Année chez les Grecs selon le philosophies antiques*; p. 275-296, *La Grande Année chez les Grecs et les Latins, après Aristote*; t. II (1914), p. 447 ss., *Les Pères de l'Église et al Année*. Cf. Hans Meyer, *Zur Lehre von den ewigen Wiederkunft aller Dinge*, în *Festgabe A. Ehrhard* (Bonn, 1911), s. 359 ff.

¹⁹⁶ Eudem. *Physic.* III, frg. 51, ap. Simplic., *In Physic.* IV. 12, 732.27 Diels: εἰ δὲ τις πιστεύσεις τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῶ, καὶ γὰρ μυθολογήσω τὸ ῥάβδου ἐχῶ ὑμῖν καθήμενοις, οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάντα μοιὼς ἔξει κτλ. Cf. Origen, *Contra Celsum*, V. 21. Koetschau 22: τῶν γὰρ ἀστέρων κατὰ τινὰς περιόδους τεταγμένους τοὺς αὐτοὺς σχηματισμοὺς καὶ σχέσεις πρὸς ἀλλήλους λαμβανόντων, πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ὁμοίως ἔχειν φασί; τοῖς ὅτε τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς σχέσεως τῶν λόγων τῶν ἀστέρων περιείχεν ὁ κόσμος' ἀνάγκη τοῖνυν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον τῶν ἀστέρων ἐκ μακρὰς περιόδου ἐλθόντων ἐπὶ τὴν αὐτὴν σχέσιν πρὸς ἀλλήλους, ὅποιαν εἶχον ἐπὶ Σωκράτους, πάλιν Σωκράτη γενέσθαι ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ τὰ αὐτὰ λαβεῖν κτλ. Această idee a succesiunii periodice a lumilor pare să fie tradițională în filosofia grecească. A se vedea Eusebiu al Cezareii, *Praep. Evang.* I.8, *M.G.* XXI, 56 și Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1, 16, despre Anaximandros: ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἐνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν [autoritatea lui Eusebiu din acest capitol este *Stromata* lui Pseudo-Plutarh]. Simplicius, *In Physic.* VIII.I, 1121.13 sq. Diels îl menționează pe Anaximenes, Heraclit și Diogene la fel de bine ca și pe stoici; toți credeau în veșnicia cosmosului (ἀε μέν φασιν εἶναι κόσμον), dar se schimbat și reînnoit periodic ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατὰ τινὰς χρόνων περιόδους; cf. Simplic., *In de Caelo*, I.10, 294-6 Heiberg.

¹⁹⁷ P. Duhem, I, p. 275: „alors survient Aristote, qui rattache logiquement ce croyance à son système rationnel de Physique..., la vie du Monde sublunaire est, toute entière, un vie périodique”; cf. p. 164 s. : „les mouvements loucaux des corps revindront aus positions périodiques; au bout d'un cerain temps, ce corps revindrons aus positions qu'ils occupent

Stoicii primari profesau o disoluție periodică (ἐκπύρωσις) și o *palingeneză* a tuturor lucrurilor și fiecare mic detaliu v-a fi reprodus exact. V-a exista din nou un Socrate, fiul lui Sofronicos și Fenareti și el se v-a căsătorii cu o Xantripa și v-a fi din nou trădat de un Anitus și Meletes.¹⁹⁸ Aceiași idee o găsim la Cleantes, la Hrisip, în Poseidoniu, în Marc Aureliu și la mulți alții. Această întoarcere era ceea ce stoicii numeau „restaurarea universală,” ο ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Era evident un termen astronomic.¹⁹⁹ V-a exista în mod sigur o anumită diferență, dar evident nici o formă de progres. Pe un cerc toate pozițiile sunt întradevăr relative. Este un fel de *perpetuum mobile* cosmic. Toate existențele umane sunt implicate deznădăjduit în această rotație cosmică perpetuă, în aceste ritmuri cosmice și „cursuri astrale” [aceasta este tocmai ceea ce grecii obișnuiau să numească „destin” sau „soartă,” ἡ εἰμαρμένη; *nis*

aujourd'hui; or périodicité des effets dont ces mouvements sont causes, c'est-à-dire des transformations produites en la matière corruptible; les générations donc et les corruptions qui se sont déjà produites une infinité de fois dans le passé; elles se reproduiront, dans l'avenir, une infinité de fois ... la vie dit l'Univers entière sera une vie périodique.”

¹⁹⁸ Tañan, *Adv. Graecos*, c. 5, Arnim I. 32, 109: τὸν Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δὲ Ἀνητον καὶ μελέτην ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν; Stob. *Ecl.* I, 171.2 W. Arnim II. 596, 183 despre Zeno, Cleantes și Chrisipos: τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τοῦτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα πρότερον ἦν; Cf. Origen, *Contra Celsum*, V. 20, p. 21 Koetschau: οὗτοι δι' οἱ μὲν πάλιν Σωφρονίσκαου υἱὸν καὶ Ἀθναῖον ἐσεσθαι καὶ τὴν Φαιναρέτην γημαμένην Σωφρονίσκῳ πάλιν αὐτὸν γεννήσειν. Κάκ μὴ ὀνομάζωσιν οὖν τὸ τῆς ἀναστάσεως ὄνομα τὸ πράγμα γὰρ τῶν Σωφρονίσκαου καὶ ἐν τῇ ὑστέρα Φαιναρέτης διαπλασθήσεται καὶ ἀναστραφεῖς Ἀθήνησι φιλοσοφήσει, κτλ.

¹⁹⁹ Cf. Oapke, s.v. ἀποκατάστασις în *Dictioanrul* lui Kittel, I, s. 389: „vor allem wird ἀποκατάστασις terminus technicus für die Wiederstellung des koschischen Zyklus.” A se vedea *Lact. Div. Institut.* VII. 23, Arnim II.623, 189: Chrysippus... in libris *uos de providentis* scripsit haec intulit: καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτήσαι πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃ νῦν ἐσμεν καταστήσεσθαι σχῆμα; Nemesius, *De natura homin.*, cap. 38, Arnim II. 625, 190: τῶν ἀστερῶν ὁμοίως πάλιν φερομένων, ἕκαστον ἐν τῇ προτέρα περιόδῳ γινόμενον ἀπαρallάτως ἀποτελεῖσθαι: ἐσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτη καὶ Πλάτωνα κατ' ἕκαστον τῶν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἄγρον ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι κτλ.

positionis astrorum]. Trebuie ținut în minte că această repetiție exactă a lumilor nu implică necesar nici un fel de continuitate a existențelor individuale, nici un fel de supraviețuire sau perseverență a indivizilor, nici un fel de nemurire individuală. Însuși universul este întotdeauna numeric același și legile lui sunt nemișcate și invariabile și fiecare lume viitoare se va asemăna exact cu cea de dinainte în toate aspectele. Strict vorbind nu este necesară nici un fel de supraviețuire individuală pentru aceasta. Aceleași cauze vor produce inevitabil aceleași efecte. Nimic nu poate realmente să se întâmple. Există în cosmos o continuitate, dar cu greu există o continuitate a indivizilor.

Așa erau opiniile lui Aristotel și a aristotelicilor și a anumitor stoici.²⁰⁰ Această idee periodică era ținută la fel de bine și

²⁰⁰ Heraclit și Empedocle nu au crezut în nici un fel de persistență numerică a indivizilor. Lucrurile pier în întregime și în lumea viitoare vor fi cu greu reproduse, dar nu aceleași ci ca și similitudini. A se vedea *In Dt. Caelo*, I, 10, 307. 14 Hieberg: φθιροῦμενον δὲ καὶ πάλιν γινόμενον; 295, 4: Ἐμπεδοκλῆς τὸ γινόμενον οὐτ' αὐτὸν τῷ φθαρέντι φησὶν, εἰ μὴ, ἄρα κατ' εἶδον. Pentru Aristotel nu exista nici un fel de identitate individuală sub lumea sublunară, schimbabilă și coruptibilă. În periozile succesive nu v-a exista nici un fel de identitate *numerică*, la fel ca și în sfera celestă, ci numai o *similaritate*, o continuitate a speciilor; din fizicele aristotelice această idee a fost moștenită în școlile de mai târziu. A se vedea Aristotel, *De gen. et corr.* II, II, 338b 16: ἀνάγκη τῷ εἶδει, ἀριθμῷ δὲ μὴ ἀνακάμπτειν; Probl. XVII. , 769a 27: „a pretinde ca cei care vin în ființă să fie identici numeric ar fi o prostie, mai bine s-ar accepta teoria identității speciilor,” τῷ εἶδει; Cf. deasemenea Eidemus ap. Simpl., *In Physic.* V, 4, 886 Diels: διὸ τῷ εἶδει ἐν τούτῳ ρητέον, καὶ οὐ τῷ ἀριθμῷ. A se vedea O. Hamelin, *op. cit.*, p. 402, Mugnier, *op. cit.*, p. 26 ss. Nu este destul de clar în ce măsură stoicii au permis o nemurire veșnică. Alexandru al Afrodisiasului sugerează un răspuns pozitiv, *In Analyt. prior.*, 180. 39 Wallies, Arnim, II, 624, 189: πάλιν πόντα ταῦτά ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ' ἀριθμόν. Cicero, *Tusc.* I, 32 oferă o altă informație: „*stoici diu mnasuros aiunt animos semper negant*”; în orice caz ele nu au supraviețuit dincolo de ἐκπύρωσις; a se vedea I. Stein, *Die Psychologie der Stoa*, I, Berlin, 1886), s. 144 f., și Zeller, III.I, 582 f. Scmekel, *Die Philosophie des mittleren Stoa* (Berlin, 1902), s. 250 și *Anm.* 3 contestează această opinie. În orice caz Origen a avut de a face cu o învățătură stoică care respingea identitatea numerică a indivizilor recurenți. „Nu același Socrate, dar cineva deplin asemănător,” ἵνα μὴ Σωκράτης πάλιν γένεται,

de neoplatonici.²⁰¹ Era vorba despre o mizerabilă caricatură a învierii. Permanența acestor rotații, acest coșmar al unei predestinații cosmice invariabile, o adevărată închisoare a fiecărei ființe vii, fac această teorie înspăimântătoare și posacă. Nu există o istorie reală. Lossev remarcă plin de inteligență că „mișcarea ciclică și transmigrarea sufletelor nu este istorie.” „Era vorba de o istorie construită pe modelul astronomiei, era întradevăr un fel de astronomie.”²⁰² În creștinism sentimentul sau aprehensiunea timpului este radical schimbată. Timpul începe și se sfârșește dar în timp se împlinește destinul uman. Timpul este esențial unic și nu se mai întoarce niciodată. Învierea universală este limita finală a acestui timp unic, al acestui destin ultim al întregii creații. În filosofia grecească un ciclu era simbolul timpului sau rotației. În filosofia creștină timpul este simbolizat de o linie, de o rază sau de un arc. Dar diferența este mult mai adâncă. Dintr-un punct de vedere creștin, timpul nu este nici o rotație infinită și nici o progresiune infinită care nu își atinge niciodată țelul [„*die schlechte Unendlichkeit*” în terminologia hegeliană sau ἀπειρον-ul filosofilor greci]. Timpul nu este pur și simplu o secvență de momente și nu

ἀλλ' ἀπαράλλακτος τις τῷ Σωκράτῃ, γάμῃσιν ἀπαράλλακτὸν τινα Ξανθίππῃ, καὶ κατηγορηθῆσάμενος ὑπὸ ἀπαράλλακτων Ἀνήτῳ καὶ Μελήτῳ; *Contra Celsum*, IV. 68, Koetschau 338 și *Arnim* II.626, 190. Origen obiectează că în acest caz lumea nu ar mai fi întotdeauna aceeași, ci numai ἀπαράλλακτος ἑτερος ἐτέρῳ. Evident el greșește: pentru stoici doar pentru faptul că cosmosul este același întotdeauna (ἡ αὐτὴ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους), fiecare particulă trebuie să fie repetată în aceeași formă, dar nimic mai mult nu se cere pentru uniformitatea întregului.

²⁰¹ Plotin, IV.6.12; V.7.1-3. Cf. Guitton, *op. cit.*, 55: „Plotin applique à toute existence ce schéma circulaire..., le cycle mythique est pour lui le type d'existence.” A se vedea Proclu, *Institutio theologica*, prop. 54, 55, 199, ed. Dodds, p. 52, 54, 174 și notele *ad loca*.

²⁰² Lossev, *Symbolism*, p. 643. Cf. Guitton, *op. cit.*, p. 359-360: „Les Grecs se représentaient la présence de l'éternel dans le temps sous la forme de retour cyclique. Inversement, ils imaginaient volontiers que le temps se poursuivait dans l'éternel et que la vie présente n'était qu'un épisode du drame de l'âme: ainsi voulaient les mythes... ici la pensée chrétienne est décisive... Les âmes n'ont pas d'histoire avant leur venue. Leur origine, c'est leur naissance; après la mort la liberté est abolie avec le temps et l'histoire cesse. Le temps mythique est condamné. Les destinées se jouent une fois pour toutes... le temps cyclique est condamné...”

este nici o formă abstractă de multiplicitate. Timpul este vectorial și finit. Ordinea temporală este organizată din înăuntru. Concretitudinea scopului leagă din înăuntru valul de evenimente într-un tot organic. Evenimentele sunt tocmai evenimente și nu doar întâmplări trecătoare. Ordinea temporală nu este domeniul privațiunii după cum era pentru gândirea grecească. Este mai mult decât un val, este un proces creativ, în care ceea ce a fost adus din nimic în existență, prin voința lui Dumnezeu se urcă în spre împlinirea finală, atunci când scopul dumnezeiesc v-a fi împlinit în ziua cea de apoi.²⁰³ Centrul istoriei este Întruparea și victoria Domnului întrupat asupra morții și păcatului. Augustin a punctat la această schimbare, care a fost adusă de creștinism, într-o frază admirabilă: „*viam rectam sequentes, quae nobis est Christus, eo duce et salvatore, a vano et inepto imporium circuitu iter fidem mentemque avertamus.*”²⁰⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa descrie vectorialitatea istoriei în acest fel. „Atunci când umanitatea își v-a atinge plinătatea, fără îndoială, această mișcare următoare a naturii v-a înceta, ajungându-și sfârșitul necesar. Această viață v-a fi înlocuită de un alt mod de existență, distinct față de cel prezent care constă în naștere și distrugere. Când natura noastră, la momentul convenit își v-a împlini cursul timpului, atunci, fără îndoială, această mișcare curgătoare, creată de succesiunea generațiilor v-a ajunge la sfârșit. Plinirea universului v-a face orice altă creștere sau avansare imposibilă și apoi toată plenitudinea sufletelor se v-a întoarce din stadiul dispersat și neformat la unul asamblat și elementele vor fi reunite în aceeași combinație de sine.”²⁰⁵ Acest sfârșit și acest țel este învierea generală. Sfântul Grigorie vorbește de împlinirea lăuntrică a istoriei.

²⁰³ Cf. articolului meu, „L’idée de la Creation dand la Philosophie Chrétienne,” *Logos, Revue internationale de la pensée orthodoxe*, (București, 1926). A se vedea articolul despre creație conținut în acest volum.

²⁰⁴ Augustin, *De civitate Dei*, XII. 20; cf. Nemesius, *De hominis natura*, c. 38, M.G. XL, c. 761: εἰς ἀπαξ γὰρ τὰ τῆς ἀναστάσεως καὶ οὐ κατὰ περίοδον ἐσεσθαι, τὰ τοῦ Χριστοῦ δοξάζει λόγια.

²⁰⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, M.G. XLVI.

Țîmpul v-a ajunge la sfârșit. Mai devreme sau mai târziu lucrurile vor fi împlinite. Sămânța se v-a maturiza și v-a răsări. Învierea morților este singurul și unicul destin al lumii, al întregului cosmos, Unul pentru toți, o balanță universală și catolică. Nu există nimic naturalist despre această concepție. Puterea lui Dumnezeu v-a ridica morții. V-a fi noul și ultima revelație a lui Dumnezeu, a puterii și măreției lui Dumnezeu. Învierea generală este împlinirea învierii Domnului, împlinirea victoriei Lui peste moarte și stricăciune. Dincolo de acest timp istoric v-a exista Împărăția viitoare, „viața veacului ce v-a să fie.” Suntem încă *in via*, în veacul nădejdi și al așteptării. Chiar și sfinții din rai încă „așteaptă învierea morților.” Împlinirea ultimă v-a veni pentru tot neamul omenesc dintr-o dată.²⁰⁶ Apoi la sfârșit, pentru întreaga creație „binecuvântatul Sabat,” chiar acea „zi de odihnă,” tainica „a Șaptea zi a creației” v-a fi inaugurată veșnic. Ceea ce se așteaptă este încă de neconceput. „Nu s-a făcut cunoscut încă ceea ce v-a fi” (1 Ioan 3: 2). Promisiunea este oferită. Hristos a înviat.

Marele Preot și Răscumpărătorul

În Epistola către Evrei lucrarea răscumpărătoare a Domnului nostru este depictată ca și lucrarea Marelui Preot. Hristos vine în lume să îplinească voința lui Dumnezeu. Prin Duhul Său cel veșnic El oferă propriul Sine lui Dumnezeu, își oferă sângele Său pentru iertarea păcatelor omenești și acest lucru îl îplinește prin Patimă. Prin Sângele Său, ca și sângele Noului Testament, al Noului Legământ, El intră în rai și intră prin Sfânta Sfințelor, dincolo de vâl. După suferința morții El este încoronat cu mărire și cinste și șede de-a dreapta Tatălui veșnic. Oferirea

²⁰⁶ Există numai o așteptare. „Mormântul și moartea nu au fost capabile să o țină pe Născătoare de Dumnezeu care se roagă pururea pentru noi” [Condacul Adormirii Fecioarei Maria]. Învierrea a fost deja deplin actualizată pentru Binecuvântata Fecioară, Maica lui Dumnezeu, în virtutea unirii intime și unice cu Cel pe care L-a născut.

sacrificială începe pe pământ și este împlinită în rai, unde Hristos ne-a prezentat și încă ne mai prezintă pe noi lui Dumnezeu ca și veșnicul Mare Preot – „marele preot al bunelor lucruri ce vor să fie” (ἀρχιερέυς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν) ca și Apostol și Marele Preot al mărturisirii noastre, ca și slujitorul adevăratului tabernacol și sanctuar al lui Dumnezeu. Pe scurt, ca și Mediator al Noului Legământ. Prin moartea lui Hristos se descoperă viața veșnică, „puterile veacului ce vor să vie” sunt deslușite și arătate (δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος). În sângele lui Iisus se descoperă calea nouă și vie, calea în Sabatul cel veșnic, când Dumnezeu se odihnește de faptele Lui mărețe.

Astfel moartea pe cruce este o oferire sacrificială. A oferi un sacrificiu nu înseamnă numai a preda. Chiar și dintr-un punct de vedere pur moral, toată semnificația sacrificiului nu este numai negația, ci puterea sacrificială a iubirii. Sacrificiul nu este numai o oferire, ci o dedicație, o consacrare către Dumnezeu. Puterea efectivă a sacrificiului este iubirea [1 Corinteni 13: 3]. Oferirea sacrificiului este ceva mai mult decât evidența iubirii, este o acțiune sacramentală, o slujire liturgică sau chiar o taină. Oferirea unui sacrificiu pe cruce este sacrificiul iubirii, „după cum Hristos ne-a iubit și S-a dat pe Sine pentru noi, o oferire și o jertfă lui Dumnezeu într-un miros de bună-mireasmă” [Efeseni 5: 2]. Această iubire nu a fost în nici un caz simpatie, compasiune și milă spre cei oboșiți și căzuți. Hristos s-a oferit pe sine nu numai „pentru iertarea păcatelor” ci și pentru mărirea noastră. El se oferă nu numai unei umanități păcătoase ci și pentru Biserică: să o curețe și să o sfințească, să o facă sfântă, măreață și fără de prihană [Efeseni 5: 25]. Puterea unei oferiți sacrificiale constă în efectul ei curățitor și sfințitor. Puterea sacrificiului Crucii este că Crucea este calea mării. Pe cruce Fiul Omului este mărit și Dumnezeu este mărit în El [Ioan 13: 31]. În aceasta se împlinește plinătatea sacrificiului. „Nu se cuvenea ca Hristos să sufere aceste lucruri și să intre în mărirea Sa?” [Luca 24: 26].

Moartea pe cruce a fost efectivă, nu ca și moartea Celui Nevinovat, ci ca și moartea Domnului întrupat. „Aveam nevoie de un Dumnezeu Întrupat; Dumnezeu condamnat la moarte, pentru ca noi să putem trăi” – pentru a folosi fraza directă a Sfântului Grigorie de Nazianz.²⁰⁷ Aceasta este „cea mai măreață și mai înspăimântătoare” taină a Crucii. Pe Golgota Domnul întrupat sărbătorește Sfânta Slujbă, *in ara crucis* și oferă în sacrificiu propria natură umană, care încă de la conceperea ei „în pântecul fecioresc” a fost asumată în unitatea indivizibilă a Ipostasului Său și în această asumare a fost restaurată în nepăcătoșenia și curăția ei originară. În Hristos nu există un ipostas uman. Personalitatea Lui este dumnezeiască și totuși întrupată. Aici este plinătatea deplină a naturii umane, „întreaga natură umană” și prin urmare Hristos este „omul desăvârșit,” după cum a spus Sinodul de la Calcedon. Nu a existat însă un ipostas uman. Consecvent pe cruce nu a fost *un* om cel care a murit. „Căci cel care a suferit nu a fost un om obișnuit, ci Dumnezeu făcut om, luptându-se cu încercarea rezistenței” după cum se exprimă Sfântul Chiril al Ierusalimului.²⁰⁸ Am putea spune după cuviință că Dumnezeu moare pe cruce, dar în propria lui umanitate. „Cel care a locuit în cele înalte este numărat printre morți și și-a găsit sălășluire într-un mic mormânt.”²⁰⁹ Aceasta este moartea voluntară a Celui care este El însuși viață veșnică, care este cu adevărat Învierea și Viața. O moarte umană întradevăr dar evident moarte în Ipostasul Cuvântului, a Cuvântului Întrupat. De aici urmează și o moarte plină de înviere.

„Foc am venit să arunc pe pământ, și cât aş vrea să fie-acum aprins! Și cu botez am a Mă boteza, și câtă nerăbdare am până ce se va împlini!” [Luca 12: 49-50]. Foc – Duhul Sfânt –

²⁰⁷ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat. XLV*, în *S. Pascha*, 28, M.G. XXXVI, c. 661: ἐδεήθημεν θεοῦ σαρχομένου καὶ νεκρούμενου.

²⁰⁸ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catech. XIII*, 6, M.G. XXXIII, 780; cf. Sfântul Vasile, *în Ps. 48*, 4; M.G. XXXIX, 440.

²⁰⁹ Slujba Sâmbetei celei Mari, Canonul de la Utrenie, Irmos IX, Hapgood, Cartea de Slujbe, p. 222.

pogorându-se din cer în limbile înflăcărâte din „taina înfricoșătoare și impenetrabilă a Cincizecimii.” Acesta a fost botezul Duhului. Botezul este moartea pe cruce și vărsarea sângelui, „botezul martiriului și al sângelui cu care a fost botezat și Hristos cu care s-a botezat Hristos” după cum a sugerat Sfântul Grigorie din Nazianz.²¹⁰ Moartea pe cruce ca și botez este înseși taina răscumpărării crucii. Botezul este curățitor. Botezul pe cruce al curățirii naturii umane în sacrificiul sângelui vărsat al Mielului lui Dumnezeu. Mai întâi de orice, o spălare a trupului: nu numai o spălare de păcate, ci și o spălare a neputințelor și mortalității omului. Este vorba de curățirea pentru venirea învierii: o curățire a naturii umane, a umanității în persoana Primului născut tainic și nou, în „al doilea Adam.” Acesta este botezul prin sângele întregii Biserici. „Ți-ai cucerit Biserica prin puterea crucii Tale.” Tot trupul trebuie să fie și se cuvine să fie botezat cu botezul crucii. „Într-adevăr, paharul pe care Eu îl beau îl veți bea și cu botezul cu care Eu Mă botez vă veți boteza” [Marcu 10: 39; Matei 20: 23].²¹¹

Mai departe moartea pe cruce însemnă curățirea întregii lumi. Este botezul prin sânge a întregii creații, curățirea cosmosului prin curățirea Microcosmosului. „O curățire nu numai pentru o mică parte din lumea omului, nu pentru o scurtă perioadă de timp, ci pentru tot universul și pentru veșnicie,” ca să-L cităm pe Sfântul Grigorie de Nazianz din nou.²¹² Prin urmare întreaga creație ia parte tainic în patima mortală a Domnului și Stăpânului întrupat. „Toată

²¹⁰ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat.* 39, 17, M.G. XXXVI, 356, cf. *Carmina* 1.I, ser. II, 4 vers. 24-92, M.G. XXXVII, c. 762.

²¹¹ Este cu greu posibil să fim de acord cu interpretarea sugerată de J. H. Bernard, „Un studiu al Sfântului Marcu X.38, 39” *Jurnalul Studiilor Teologice*, XXVIII (1927), pp. 262-274. „Paharul suferințelor” include și moartea. Este destul de îndoielnic dacă putem interpreta verbul βαπτίζεσθαι ca însemnând pur și simplu „a fi copleșit” [de furtuni de neazuri] astfel încât să reducem înțelesul spuselor Domnului numai la aceasta: „o să fi-ți copleșiți de același val de încercări de care am fost și Eu copleșit.”

²¹² Sfântul Grigorie de Nazianz, *Urat.* 45, 13; MG XXXVI, c. 640; cf. 24, c. 656; la fel ca și *Urat.* 4, 68; M.G. XXXV, c. 589.

creația s-a schimbat la față înfricoșată când Te-a văzut pe Tine crucificat pe Cruce, O Hristoase... Soarele s-a întunecat și temeliile pământului s-au cutremurat: toate lucrurile au suferit pentru tine, care ai creat toate lucrurile.”²¹³ Aceasta nu a fost compasiune, milă sau co-suferință ci mai mult co-suferința uimirii și tremuratăului. „Temeliile lumi s-au cutremurat de groaza puterii Tale,” co-suferind în înțelegerea tainică a marii mortalității înviate. „Căci prin sângele Fiului Tău s-a binecuvântat pământul.” Sfântul Grigorie de Nazianz spune „multe sunt minunile acelor vremuri, Dumnezeu crucificat, soarele întunecat și reaprins din nou; căci se cuvenea ca dimpreună cu Creatorul să sufere și creaturile. Catapetasma s-a rupt în două. Apă și sânge au curs din coasta Sa, sânge fiindcă era om și apă fiindcă era mai presus de om. Pământul s-a cutremurat, pietrele s-au crăpat din cauza Pietrei. Morții au înviat ca și o pledoarie a învierii finale și generale. Minunile dinaintea mormântului și la mormânt – cine le v-a putea cânta cu vrednicie? Dar nimic nu este la fel ca și minunea mântuirii mele. Câțiva picuri de sânge au recreat întreaga lume și au devenit pentru noi ceea ce este mierea pentru lapte, legându-ne împreună și adunându-ne în unitate.”²¹⁴

Moartea pe cruce este un sacrament, nu are numai un înțeles moral ci și unul liturgic și sacramental. Este paștile Noului Testament. Semnificația lui Sacramentală este descoperită în Cina

²¹³ *Utrenia Vinerii celei mari, stihira idiomelă*, Hapgood, *op. cit.*, p. 216.

²¹⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat. 45*, 29, M.G. XXXVI, c. 661, 664; cf. *Carmina*, I, I, ser. 1, vs. 77-80, XXXVII, c. 462-463: „și El a dat muritorilor o curățire îndoită; una a Duhului celui Veșnic; și prin ea El a curățit în mine vechea necurăție care vine de la carne și cealaltă a sângelui nostru, căci eu numesc al meu sângele lui Hristos, Dumnezeul Meu pe care l-a vărsat pentru mine; răscumpărarea neputințelor originale și mântuirea lumii.” Cf. interesantei explicații de ce Domnul a suferit în aer deschis, în Sfântul Atanasie, *De incarnatione*, 25; M.G. XXV, c. 170: „căci fiind ridicat pe cruce, Domnul a curățit aerul de răutatea atât a diavolului, cât și a demonilor de tot felul.” Aceiași idee apare în Sfântul Ioan Hrisostom, *In crucem et latronem*, M.G. XLIX, c. 408-409: „pentru ca să o curețe de toată necurăția și spurcăciunea, Domnul nu a pățimit în templu la loc deschis, căci acesta era un sacrificiu universal, dăruit lumii întregi.”

cea de Taină. Ar părea ciudat că Euharistia precede Calvarul și că în Camera cea de Sus, Mântuitorul trebuia să își ofere sângele și trupul ucenicilor Lui. „Acest pahar este Legea cea Nouă, întru Sângele Meu, cel ce se varsă pentru voi” [Luca 22:20]. Orișicum, Cina cea de Taină nu a fost numai un ritual profetic, la fel cum Euharistia nu este o simplă amintire. Este un sacrament adevărat. Căci Hristos care le îndeplinește pe amândouă este Marele Preot al Noului Testament. Euharistia este sacramentul Crucificării, Trupul frânt și Sângele vărsat. Dimpreună cu aceasta este și taina transfigurării, “convertirea” tainică și sacramentală a cărnii într-o mâncare măreață și duhovnicească (μεταβολή). Trupul frânt, murind, totuși moartea ridicându-se din nou. Căci Domnul a mers la Cruce voluntar, Crucea rușinii și a măririi. Sfântul Grigorie de Nyssa oferă următoare explicație. “Hristos nu așteaptă la constrângerea trădării, nici nu așteaptă atacul tâlhăresc al iudeilor sau judecata nelegiuită a lui Pilat, pentru ca răul lor să fie fântâna și sursa mântuirii generale a oamenilor. Prin propria economie El anticipează păcatul lor prin mijlocul unui ritual hierurgic, neobișnuit și inefabil. El își aduce propriul Sine ca și o oferire și un sacrificiu pentru noi, fiind concomitent un Preot și Mielul lui Dumnezeu, care “ridică” păcatele lumii. Oferindu-și trupul ca și mâncare, El a arătat clar că oferirea sacrificială a Mielului a fost deja împlinită. Trupul sacrificial nu ar fi fost potrivit ca mâncare dacă era animat. Astfel, atunci când și-a dat ucenicilor Trupul să îl mănânce și sângele să îl bea, prin libera voință și prin puterea sacramentului trupului Său a fost oferit invizibil și inefabil în sacrificiu și sufletul Său, dimpreună cu puterea dumnezeiască unită cu El prin care a hotărât astfel.”²¹⁵ În alte cuvinte, separația voluntară a sufletului de trup, agonia sacramentală, la drept vorbind, a celui Întrupat a fost și este deja începută. Sângele, vărsat liber în mântuirea tuturor devine un

²¹⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *In Resurrectionem*, or. I, M.G. XLVI, col. 612.

“medicament al nestrăcăciunii,” un medicament al nemuririi și vieții.²¹⁶

Domnul a murit pe cruce a fost vorba de o moarte reală. Totuși, nu în întregime ca a noastră pur și simplu fiindcă aceasta era o moarte a Domnului, moartea Cuvântului Întrupat, moartea în ipostasul invizibil al Ipostasului Cuvântului făcut om. Din nou, a fost o moarte voluntară, din moment ce natura umană neperversă, liberă față de păcatul original, care a fost asumată de Cuvântul în întrupare, nu a existat nici o necesitate inerentă a morții. “Alegerea” liberă a Domnului a păcatului lumii nu au constituit pentru El o necesitate ultimă de a muri. Moartea a fost acceptată numai de dorința iubirii răscumpărătoare. Moartea sa nu a fost consecința “rănilor păcatului.”²¹⁷ Punctul principal este că aceasta a fost o moarte în ipostasul Cuvântului, moartea unei umanități “enipostaziate.” În general moartea este o separație și în moartea Domnului trupul și sufletul lui a fost separate. Dar ipostasul Cuvântului Întrupat nu a fost divizat, “unirea ipostatică” nu a fost frântă sau distrusă. În alte cuvinte, prin moartea separatoare sufletul și trupul au rămas încă prin Dumnezeirea Cuvântului, de la care nu

²¹⁶ Toată problema relației între Cina cea de Taină și Crucificare a fost studiată de M. De Taille, *Mysterium Fidei* (Paris, 1921), *Credința catolică în Sfânta Euharistie*, editat de Părintele Lattery, Școala de vară Catolică Cambridge, 1922; *Esquisse du Mystère de la Foi suivi de quelques éclaircissements* (Paris, 1923); *Taina credinței și opiniei umane contrastate și definite de* (Londra: Sheed and Ward, 1930). Părintele de la Taille insistă că Cina cea de Taină și Crucificarea au fost un Sacrificiu și că cina cea de taină a fost o acțiune sacramentală și sacerdotală, o liturghie, un ritual sacru, prin care Hristos a pledat însuși spre moarte în ochii Tatălui Său și al oamenilor. A fost vorba de o prezentare sacramentală și de o oferire. Sacrificiul răscumpărării, sacrificiul patimii și a morții Lui a fost oferit în Camera cea de Sus.

²¹⁷ S-a sugerat uneori că, moartea fiind legea comună a naturii umane, Hristos a trebuit să moară pur și simplu fiindcă El era cu adevărat om. Ascultarea lui a fost împlinită în aceea că s-a plecat se Sine decretului dumnezeiesc al muririi obișnuite. A se vedea de exemplu P. Galtier, „Obeissant jusqu’à la mort,” *Revue de l’Ascétique et la Mystique*, I (1920, Toulouse). pp. 113-149. [Documentație patristică]. Acest argument nu este deloc convingător. Totul depinde aici de presupunzițiile noastre antropologice.

a fost înstrăinat. Aceasta nu alterează caracterul ontologic al morții, ci îi schimbă înțelesul. Aceasta a fost o “moarte nestricăcioasă” și prin urmare stricăciunea și moartea au fost depășite în ea și în ea începe învierea. Chiar moartea celui întrupat descoperă învierea naturii umane. Crucea se descoperă a fi dătătoare de viață, noul arbore al vieții, “prin care s-a terminat tânguirea morții.”²¹⁸ Biserica poartă mărturie la aceasta în Sâmbăta cea Mare cu un accent deosebit.

“Deși Hristos a murit ca și om și sufletul Lui a fost despărțit de trupul său preacurat,” spune Sfântul Ioan Damaschin, “dumnezeirea Lui a rămas cu sufletul și trupul continuând neseperate una de alta. Astfel un ipostas nu a fost divizat în două ipostase departe încă de început atât trup cât și suflet, avându-și începutul cu ipostasul Cuvântului. Deși la ora morții trupul și sufletul sunt separate unul de altul, totuși fiecare din ele este păstrat, având un ipostas al Cuvântului. Astfel, un ipostas al Cuvântului a fost deasemenea ipostasul trupului și sufletului. Nici trupul nici sufletul nu și-au primit un ipostas care se cuvine, decât cel al Cuvântului. Atunci Ipostasul Cuvântului este unul și nu au existat niciodată două ipostase ale Cuvântului. În conformitate, Ipostasul lui Hristos este veșnic unul. Deși trupul nu este separat de suflet în spațiu, totuși ele rămân ipostatic unite prin Cuvântul.”²¹⁹

²¹⁸ Stihiră din a Treia duminică a postului, Vecernie.

²¹⁹ Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.*, III. 27, M.G. XCIV, c. 1907; cf. Homil. In M. Sabbat. 29, M.G. XCVI, c. 632. acesta nu este o speculație subtilă ci o implicație logică strictă a dogmei calcedoniene. Se presupune o terminologie „hristologică” stabilită și în special doctrina lui „*enhypostasia*” a naturii umane în Cuvântul, mai întâi formulată de Leonțiu al Bizanțului și apoi dezvoltată de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scriitorii mai timpurii au eșuat în prezentarea acestei idei a păstrării atât a elementelor umane într-o unitate nefrântă cu Cuvântul cu o claritate deplină. A se vedea K. Bachr, *Die Lehre dr Kirche vom Tode Jesu in den erten drei jahrhunderten* (Sulzbach, 1834); G. Joussard, *L'abandon du Christ par son Père durant sa Passion d'après la tradition patristique* (Lyon, 1923). [teză]; „L'abandon du Christ d'après St. Augustin,” *Revue de sciences relig.*, IV, 1925, pp. 310-326; *L'abandon du Christ au Croix dans la tradition grecque des IV et V*

Există două aspecte ale tainei crucii. Este concomitent o taină a tristeții și o taină a bucuriei, o taină a rușinii și una a mării. Este o taină a tristeții și a neliniștii mortale, o taină a deșertării, a smereniei și a rușinii. „Astăzi stăpânul creației și Domnul mării este acățat de Cruce ... este bătut peste umeri și primește scuiări și răni, nedreptate și palme peste față.”²²⁰ Dumnezeu-Om slăbește și suferă în Gheșimani și pe calvar până ce taina morții este împlinită. Înaintea Lui sunt descoperite ura și orbirea lumii, toată obstinența și nebunia răului, răceala inimilor, neajutorarea și meschinăria ucenicilor, toată „dreptatea” pseudo-libertății omenești. El acoperă totul cu iubirea atotă-iertătoare, întristată, compasională și împreună-suferitoare. El se roagă pentru cei care Îl crucifică pentru că nu știu ce fac. „Poporul Meu ce am făcut Ție și cu ce v-am supărat pe voi?” [Miheea 6: 3 parafrazat și aplicat Domnului nostru la *Slujba Vinerii celei Mari, Utrenie, Antifonul XII, Tropar*]. Mântuirea lumii este împlinită în aceste suferințe și tristeți, „căci prin rănilor Lui toți ne-am vindecat” [Isaia 53:5]. Biserica ne avertizează împotriva oricărei subestimări dochetice a realității și plinătății acestor suferințe „ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ” [1 Cor. 1:17]. Totuși Biserica ne avertizează împotriva unei exagerări din partea opusă, împotriva supra-accentelor chenotice. Căci ziua rușinoasei crucificări atunci când Domnul S-a numărat între tâlhari, este ziua mării. „Astăzi postim căci Domnul nostru este acățat pe cruce,” după puternica expresie a Sfântului Ioan Hrisostom.²²¹ Arborele crucii este un „arbore pururea veșnic,” înseși arborele Vieții, „prin care stricăciunea este distrusă,” „prin care plângerea morții este abolită.” Crucea este „pecetea mântuirii,” un semn al puterii și al victoriei. Nu numai un simbol, ci puterea mântuirii, „temelia mântuirii,” după cum se exprimă Hrisostom – ὑπόθεσις τῆς

siècles, *ibid.*, V, 1925, pp. 609-241; E. Schlitz, *Le problème théologique du corps du Christ dans la mort, Divus Thomas* [Plaisance], 1935. A se vedea excursul III, Verba derelictionis.

²²⁰ *A treia duminică din post, Cinstirea crucii.*

²²¹ *Sfântul Ioan Hrisostom, In crucem et latronem, b. I, M.G. XLIX, c. 399.*

σωτήριας. Crucea este semnul Împărăției. „Îl numesc Rege fiindcă îl văd crucificat și se cuvine pentru un rege să moară pentru subiecții Lui.” Acesta este din nou Sfântul Ioan Hrisostom. Biserica ține zilele Crucii și le sărbătorește cu solemnitate – nu ca și un triumf al smerenicii și iubirii, ci ca și o victorie a nemuririi și a vieții. „Ca și viața creației Biserica cinstește crucea Ta, o Doamne.”²²² Moartea lui Hristos este victorie peste moarte, distrugerea morții, abolirea mortalității și stricăciunii, „căci Tu ai murit și M-ai aprins.” Moartea pe cruce este o victorie asupra morții nu fiindcă a fost urmată sau încoronată de Înviere. Învierea descoperă și este împlinită în adormirea Dumnezeuului om. Puterea învierii este „puterea crucii,” „puterea dumnezeiască nedistrusă și necucerită a cinstitei și făcătoarei de viață cruci,”²²³ puterea patimii de bunăvoie și moartea Dumnezeuului om. După cum se exprimă Sfântul Grigorie de Nazianz: „El își dă viața, dar are putere să o dobândească din nou; vâlul este ridicat fiindcă tainicele uși ale raiului sunt deschise; pietrele se crapă, morții învie... El moarte oferind viață și prin moartea Sa a călcat moartea. El este înmormântat dar învie din nou. El se pogoară jos la iad, dar scoate de acolo sufletele.”²²⁴ Pe cruce Domnul nu numai suferă și se tânguiește, ci se odihnește, „adormind ca și cum ai fi fost mort.”²²⁵ El oferă odihnă și omului, îl restaurează și îl înnoiește „și odihnindu-se pe lemn, Mi-ai dat și mie odihnă, cel care au fost îngreuiat cu greutatea păcatelor.” De pe cruce Hristos varsă oamenilor nemurire. Prin înmormântarea Lui în mormânt El deschide ușile morții și reînnoiește natura umană stricăță. „Fiecare acțiune și fiecare minune a Lui Hristos sunt dumnezeiești și minunate,” spune Sfântul Ioan Damaschinul, „dar cea mai minunată dintre toate este cinstita Sa cruce.” Căci nici un alt lucru nu a subjugat moartea, a curățit păcatul primilor părinți, a golit iadul, a oferit învierea, ne-a dat puterea de a omorî moartea, a

²²² Marșea din Săptămâna a patra a Postului, Sedeală.

²²³ Rugăciune din post.

²²⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat. 41*, ed. Mason, pp. 105-106.

²²⁵ Exapostilaria Utreniei Paștilor.

pregătit întoarcerea binecuvântării originale, a deschis ușile raiului, a dat naturii noastre un scaun de-a dreapta lui Dumnezeu și ne-a făcut copiii lui Dumnezeu decât crucea Domnului nostru Iisus Hristos. Moartea lui Hristos pe cruce ne-a îmbrăcat în Înțelepciune ipostatică și în puterea lui Dumnezeu.”²²⁶ Taina crucii înviată este comemorată în special în Sâmbăta Mare. După cum se explică în *Sinaxarul* zilei, „în sfânta și Sfânta Sâmbătă noi comemorăm întruparea trupeză a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos și pogorârea lui la Iad, prin care fiind chemați din stricăciune, rasa noastră a trecut la viață veșnică.” Acesta nu este numai evul mântuirii. Este ziua mântuirii noastre. „Este binecuvântatul sabbat, este ziua de odihnă, când unul născut Fiului lui Dumnezeu S-a odihnit de toate faptele Sale.”²²⁷ Aceasta este ziua pogorârii la Iad. Pogorârea la iad este deja învierea.²²⁸

²²⁶ Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.* IV, 11, M.G. XCIV, c. 1128-1129; cf. Sfântul Ignatie, *Smyrn.* 5, Lightfoot, 303, Sfântul Irineu, *Adv. haeres.* 11.20.3: *per passionem mortem destruxit... vitam autem manifestationis, et ostendit veritatem et incorruptionem donavit*, Harvey, I, 393; M.G. VII.778, c. 1135; V. 23.2: *venit ad passionem pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies, in qua homo plasmatus est, secundum plasmationes ei eam quae est a morte, per suam passionem donans*. Harvey, II.389. Mai devreme în Sfântul Iustin, *Apol.* I, 63, Otto I, 174. Cf. Sfântul Chiril al Alexandriei, in *Hebr.* II. 14, M.G. LXXIV, c. 965: „în moartea Lui Hristos stă rădăcina vieții.” Augustin, in *Ioann* tr. XII, 19, 11: *ipse morte liberavit nos a morte; morte occinus mortem occidi... mortem suscepit et mortem suspendit in cruce..., in morte Christi mors mortua est, quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitae deglutivit mortem*, M.L. XXXV, c. 1489-1490.

²²⁷ Vecernia Sâmbetei celei Mari.

²²⁸ În iconografia Bizantină, de la sfârșitul secolului al VII-lea Învierea lui Hristos este prezentată ca și o Pogorâre la iad, de unde Domnul îi scote de Adam și pe ceilalți. A însemnat distrugerea legăturilor morții. Iconografia a depins direct de textele liturgice și ritualuri și a fost o reprezentare pictorială a aceleiași experiențe. O anumită influență a literaturii apocrife este evidentă, în special cea a lui *Evangelium Nicomedi* și a *Omiliiei la Sâmbăta cea Mare* a lui Pseudo-Epifanie [M.G. XLIII, 440-464]. O trecere în revistă a monumentelor și a paralelelor liturgice este oferită de N.V. Pokrovski, *Evangelia în monumentele Iconografiei*, în special bizantine și rusești, *Faptele celui de al VIII-lea Congres Arheologic din Moscova 1890*, v. I, p. 398f; G. Rushforth, *Pogorârea la iad în arta bizantină*, *Lucrările școlii britanice din Roma*, I (1902), p. 114f, Cf. G. Millet, *Cercetări despre iconografia Evangheliei în*

Marile „trei zile ale morții” (*triduum mortis*) sunt zilele sacramentale tainice ale Învierii. În carnea Sa Domnul se odihnește în mormânt și carnea Sa nu este abandonată de dumnezeirea Sa. „Prin Templul Tău a fost distrus în miezul patimilor, totuși și atunci unul a fost ipostasul Dumnezeirii cărnii Tale.”²²⁹ Carnea Domnului nu suferă stricăciune, rămâne nestricăcioasă chiar și în moarte, în viață, ca și când nu ar fi murit niciodată, căci locuiește în înseși pântecul vieții, în Ipostasul Cuvântului. După cum se exprimă unul dintre imnurile, „Tu ai gustat moarte dar nu ai cunoscut stricăciunea.”²³⁰ Sfântul Ioan Damaschin a sugerat că cuvântul „stricăciune” (φθορά) are un înțeles dublu. Mai întâi de toate înseamnă „toate stadiile pasive ale omului” (τὰ πάθη) ca și foame, sete, oboseala, surmenajul, înseși moartea – adică, separația trupului de suflet. În acest sens supunem că trupul Domnului a fost predispus la stricăciune (φθορτόν) până la înviere. Stricăciunea înseamnă o decompoziție deplină a trupului și distrugerea lui. Aceasta este stricăciunea în sensul real – sau mai bine spus

secolele XIV, XV și XVI după monumentele Mistrei, Macedoniei și a Muntelui Athos (Biblioteca școlilor franceze din Atena și Roma, fasc. 109, Paris 1916), p. 369 ss. Millet, afirmă deschis că „iconografia primitivă a Crucificării nu arată în spre Iisus suferind pe cruce, ci la Dumnezeu triumfând în sacrificiul Lui voluntar. Ea se atașează nu de drama umană, ci de dogmă” [396]. A se vedea deasemenea Pokrovski, p. 314 ff și în special J. Reil, *Die altchristliche Bildzyklen des Lebens Jesu, Studile lui Ficker*, N.F. Hf. 10, 1910, p. WQ ff. Reil spune despre reprezentările pe sarcofag „Es findet sich keine Leidenszene, in der Christus als Leidner dargestellt ist. Es erscheint immer stets als einer, der über dem Leiden steht... die Verspottung selbst sieht wie eine Verherrlichung, die Dornkronung wie ein Siegerkronung aus” [21-22]. Motivele dramatice și cele emoționale își fac prima apariție în arta Bizantină nu mai devreme de sfârșitul secolului al XI-lea, în Occident mai târziu, numai după răspândirea ideilor și idealurilor franciscane; a se vedea Millet, pp. 399-400, 555ss și O. Schonewul, *Die Darstellung Christi, Studile lui Ficker*, N.P., Hf, 9, 1909.

²²⁹ Utrenia Sâmbetei cele mari, Irmosul al șaselea, primul tropar.

²³⁰ *A doua Duminică după paști, Utrenie, Canon, Irmosul al patrulea, primul tropar*, cf. *Sinaxarul Sâmbetei celei Mari*: „Căci trupul Domnului a suferit stricăciunea, adică separația trupului de suflet. Dar El nu a experimentat stricăciunea (διαφθορά) adică distrugerea completă a cărnii și decompoziția.”

„distrugerea” (διαφθορά) – dar trupul Domnului nu a experimentat acest mod al stricăciunii deloc, a rămas chiar și în moarte „nesticăcios.” Adică, nu a devenit niciodată un cadavru.²³¹ În această stricăciune trupul a fost transfigurat într-un stadiu al măririi. Sufletul lui Hristos a coborât în iad neseplat de dumnezeirea Lui, „chiar în iad cu sufletul, ca și Dumnezeu,” – „sufletul îndumnezeit” al Domnului după cum sugerează Sfântul Ioan Damaschinul, ψυχὴ τεθεωμένη.²³²

Această pogorâre la iad înseamnă mai întâi de orice o intrare sau o penetrare în domeniul morții, în domeniul mortalității și corupției. În acest sens este pur și simplu un sinonim al morții.²³³ Este cu greu posibil să identificăm iadul sau Hades sau „locuințele subterane” la care s-a pogorât Domnul, cu iadul suferințelor pentru păcătoși și viciați. În toată realitatea sa obiectivă iadul suferințelor și al îndurărilor este în mod sigur un mod duhovnicesc al existenței, determinat de caracterul personal al fiecărui suflet. Nu este numai

²³¹ Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.*, III. 28, M.G. XCIV, c. 1097. 11900. Această distincție a celor două sensuri ale „stricăciunii” a avut o importanță specială după așa-zisa controversă „aftarto-dochetică.” Distincția a fost făcută clar chiar și de Origen, *In ps. XV*, 10, M.G. XII, c. 1216. Acuzația de erezie a lui Iulian de Halicarnasus a fost încercată de M. Jugie, *Julien d'Halicarnase et Sévère d'Antioche, Échos d'Orient*, XXIV, (1925), p. 129-162 în articolul său mai timpuriu, *la controverse galanite et la possibilité du corps de Jesus Christ*, în *Dictionnaire de la théologie cath.*, v. VI (1920), pp. 1002-1023. Problema principală este sensul patimii și morții Domnului.

²³² Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.*, III. 29, M.G. XCIV, 1101. Cf. Epifanie, *Pabanrion*, *haer.* XX, 2; ed. Holl, I, 230; *haer.* XLIX, 52, M.G. XLII, c. 287-305-308; Sfântul Chiril al Alexandriei, *De incarn. Unigeneti*, M.G. LXXV, c. 1216: ψυχὴ δὲ θεῖα; Augustin, *De symbolo ad catech. Sermo. Alius.*, c. VII, 7, M.L. XL., c. 658: *totus ergo Filius apud Patrem, totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso que et latronem introduxit.*

²³³ A fost clar afirmat de Rufin, *Comm. In Symbolium Apostolorum.* c. 18, M.L. XXI, col. 356. *Sceindum sane est quod in Ecclesiae Romanae symbolono, habetur additum, „descendi ad inferna”: sed neque in Orinetis ecclesiis habetur hic sermo, vis tamen verbi eadem videtur esse in eo, quod „sepultus” dicitur;* a se vedea Sfântul Chiril al Ierusalimului, *catech.* IV, 11, M.G. XXXIII, 469.

ceva care v-a să vină, ci în mare măsură este deja constituit pentru un păcătos obstinat prin înseși faptul perversiunii și apostaziei lui. Viciații sunt de fapt în iad, în întuneric și în dezolațiune. În orice caz, nu ne putem imagina sufletul păcătoșilor nepocăiți și Profeții Vechiului Legământ, care au vorbit despre Duhul Sfânt și au predicat venirea lui Mesia și însuși Sfântul Ioan Botezătorul erau în același „iad.” Domnul nostru s-a pogorât în întunericul morții. Iadul și Hadesul este întunericul și umbra morții, un loc de suferințe mortale decât un loc de torturi penale, un „școl” întunecat, un loc de dezmembrare întunecată și dezîncarnare, care a fost puțin și ușor pre-iluminat de razele luminoase al Soarelui care nu a răsărit încă, prin nădejdea și așteptarea neîmplinite încă. Din cauza Căderii și a Păcatului Original toată umanitatea a căzut în mortalitate și în stricăciune. Chiar și cei mai înalți dintre dreptii de sub lege nu puteau mântui omul nici de inevitabilitatea morții empirice, nici de deznădăjduirea și lipsa de putere de dincolo de mormânt, care depindea de imposibilitatea unei învieri naturale, de lipsa de putere de a restaura întregul rupt al existenței umane. Aceasta este un fel de infirmitate ontologică a sufletului care în separația față de moarte și-a pierdut facultatea de a de a fi o adevărată „*entelehia*” a propriului trup, neajutorarea naturii umane căzute și rănite. În acest sens, toți au coborât „în iad,” în întunericul infernal în Împărăția lui Satan, prințul morții și duhul negării. Toți au fost sub puterea Lui, deși cei drepti nu au luat parte la perversiunea demonică și rea, din moment ce erau înlănțuiți în moarte prin legătura lipsei de putere ontologice și nu din cauza perversiunii lor ontologice. Ei au fost întradevăr „duhuri în închisoare.”²³⁴ În *această* închisoare, în *acest* iad s-a pogorât Domnul

²³⁴ 1 Petru 3: 19: φυλακή, *Vulg. I carcer*: i. e. un loc de închidere sun supraveghere; Calvin a sugerat: „mai mult un fel de turn de veghere,” [*Inst.* II.16.97]; Fapte 2: 24: τὸ θανάτω variație de la Fapte 2: 31: εἰς ἄδην evident cu referire la Psalmul 16: 19. „Iadul” înseamnă aici „moarte” și nimic mai mult. Pentru toată folosința acestui termen în folosința creștină a se vedea G. L. Prestige, „iadul la Părinții greci,” *Jurnalul Studilor Teologice*, XXIV (Iulie, 1927) pp. 467-485. în textele

și Mântuitorul. În mijlocul întunericului unei morți pale strălucește lumina neconținută a *vieții* și a *vieții Dumnezeiești*. Aceasta distruge Iadul și distruge mortalitatea. „Deși te-ai pogorât în mormânt, O Mult Milostive, acolo ai zdrobit puterea iadului.”²³⁵ În acest înțeles Iadul a fost pur și simplu abolit „și numai este nici un mort în morminte.” „Căci el a primit moarte și s-a întâlnit cu raiul.” Moartea este depășită de Viață. „Când Te-ai pogorât la moarte, O Viață veșnică, atunci ai distrus Iadul prin strălucirea Dumnezeirii tale.”²³⁶

Pogorârea lui Hristos la iad este manifestarea Vieții în mijlocul unei morți deznădăjduite, este o victorie asupra morții. Nu este în nici un caz „asumarea” lui Hristos a „durerilor iadului provocate de părăsirea de Dumnezeu.”²³⁷ Domnul s-a pogorât în

liturgice, în orice caz, “iad” sau “hades” denotă întotdeauna această deznădăjduire a disoluției mortale.

²³⁵ *Condacul paștilor*, Hapgood, 230: cf. Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orthod.* III. 27: „la fel cum întunericul este distrus la începerea luminii, la fel și moartea este respinsă în fața asaltului Vieții și pentru toți vine viața și pentru distrugător distrugerea,” M.G. XCIV (1907); deasemenea III.28, c. 1100.

²³⁶ *Vecernia Vinerii celei Mari, tropar*. Folosit la fel de bine ca și troparul Duminicii glasului al doilea. Aceasta este și principala idee a „*Cuvântului catehetic*” atribuit Sfântului Ioan Gură de Aur desemnat a fi citit la Utrenia Paștilor. Cf. Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.*, III. 29, M.G. XCIV, c. 1101: J. N. Karmiris în cartea sa dovedește destul de convingător că toată tradiția Bisericii a fost întotdeauna unanimă cu privire la caracterul victorios și triumfător a-l pogorării la iad. A se vedea Origen, în *1 Regi, Omilia 2*, M.G. XII, 1020: εἰς τὰ χωρία ἐκεῖνα οὐχ ὡς δούλος τῶν ἐκεῖ, ἀλλ’ ὡς XII, 1020: κατελήλυθεν εἰς τὰ χωρία ἐκεῖνα οὐχ ὡς δούλος τῶν ἐκεῖ, ἀλλ’ ὡς δεσπότης παλαισίων; in *Cant.*, 1. II, M.G. XIII, 184. et ipse in morte fuerit voluntarie, et non ut nos necessitate peccati; solus est enim qui fuit inter moruos litber; Sfântul Ioan Damaschinul, în *M. Sabbat*, 31, M.G. XCVI, 633: ἐν νεκροῖς μὲν ἦν, ἀλλὰ ζῶν, ὡς ἐλεύθερος.

²³⁷ Această idee a fost scoasă în evidență de Calvin și a fost împărtășită de alți teologi reformați, dar a fost respinsă și repudiată puternic nu un mare număr de slujitori catolici cât și reformați ca și o „erezie nouă de care nu s-a mai auzit.” Clavin a accentuat puternic Crezul Apostolic. „*Mox tamen fiet, tanti interesse ad redemptionis nostrae summam, ut ea praeterita multum ex mortis Christi fructu deperat.*” „*Nihil actum erat, sicorporea tantum mortedefunctus fuisset Christus: sed operae simul pretium*

iad ca și Victor, *Christus Victor*, ca și Stăpân al Vieții. El s-a pogorât în mărirea Sa, nu în smerenia sa, deși prin smerenie. Chiar și moartea și-a asumat-o voluntar și cu autoritate. „Nu a fost dintr-o slăbiciune naturală că Cuvântul a locuit în moarte și că trupul a murit, ci pentru ca moartea să se termine prin puterea Mântuitorului,” după cum spune Sfântul Atanasie.²³⁸ Domnul s-a pogorât în iad să anunțe vestea cea bună și să predice acelor suflete care erau ținute robite acolo [1 Petru 3: 19: ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεῖς ἐκήρυξεν și 4: 6: νεκροῖς εὐηγγελισθῇ], prin puterea apariției și predicii Lui să-i elibereze și să le arate

*erat, ut divinae ultionis severitate sentiret. quo ex irae ipsius intercederent, et satisfaceret justo iudicio. Unde enim eum oportuit cum inferorum copiis aeternae mortis horrore, quasi consertis manibus, luctari ...sed alius majus et excellentius jretium fuisse, quod diros in anima cruciatus damnati ac perditū hominis pertulerit... quātulum enim fuisset, secure et quasi per lusum prodire ad subeundam mortem... Et sane nisi poenae fuisset particeps anima, corporibus tantum fuisset Redemptor.” Ioannis Calvini, Institutio christianae religionis, ed. A. Tholuck, Berolini (1834), 1. II, c. 16, 8-12, pp. 332-337; traducere engleză de Henry Bedverdige, Societatea de traducere Calvin (Edinburgh, 1845), v. 88, pp. 57-62: „Omisia lui detractează puternic beneficiul morții lui Hristos... Nu s-ar fi făcut nimic dacă Hristos nu ar fi îndurat moartea corporală. Cu scopul de a se interpune între noi și mânia lui Dumnezeu și să-i satisfacă dreapta Sa judecată a fost necesar ca El să se angajeze foarte puternic cu puterile iadului și cu ororile morții veșnice... El a purtat în sine durerile omului ruinat și condamnat... Cât de ușor i-a fost să vină și să își asume moartea... Cu siguranță dacă sufletul Lui nu ar fi luat parte pa pedeapsă, El ar fi fost numai un Răscumpărător al trupurilor.” A se vedea redacția franceză (1539), Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, ed. Pannier, II, 107-108: „Ce n'estoit rien si Jesus Christ s'efust seulment acquite d'une mort coporelle, mais il falloit aussi qui il sentist la sévérité du Judgement de Dieu, à fin d'intercéder et comme s'opposer que son ire ne tombast sur nous, en satisfaisant a icelle. Pour ce faire, il estoit expédient qu'il bataillast, comme main à main, à l'encontre des puissance d'Enfer et de l'horreur de la mort éternelle... Mais nous disons qu'il a soustenu la pensateur de la vengeance de Dieu, en tant qu'il a esté frappé et affligé de sa main et a expérimenté tous les signes que Dieu mostre aux pécheurs, en se courrouceant contre eulx et les punissant.” Această interpretare depinde evident de concepția penală a Împăcării, stă și cade dimpreună cu ea. De fapt, o interpretare cumva similară a Pogorării la Iad a fost sugerată mai înainte de Calvin de Nicolae Cusanus.*

²³⁸ Sfântul Atanasie, *De incarnatione*, 26, M.G. XXV, col. 141.

dezrobirea.²³⁹ În alte cuvinte, coborârea în iad este „învierea întregului Adam.” Din moment ce el „iadul geme sub pământ” și „este cutremurat,” pin pogorârea Sa Hristos „zguduie legăturile veșnice” și ridică toată rasa umană.²⁴⁰ El distruge moartea, „puterea morții este frântă și tăria lui Satan este distrusă.”²⁴¹ Acesta este triumful învierii. „Porțile morții le-ai zdrobit și ne-ai scos din

²³⁹ Cf. Sfântul Chiril al Alexandriei, *De recta fide ad Theodos.*, 22, M.G. LXXXVI, c. 1165, *Hom. Pasch.* VII, M.G. LXXVII, c. 352; Sfântul Ioan Hrisostom, *Hom in Matt.* 26, 3, M.G. LVII: „cum sunt porțile de aramă zdrobite și ușile zdrobite? Prin trupul Său...” Atunci s-a arătat pentru prima dată un trup și a distrus puterea morții: τότε γάρ πρῶτον ἐδείχθη σώμα ἀθάνατον, καὶ διαλύον τοῦ θανάτου τὴν τυραννίδα. S-a arătat în cele din urmă că puterea morții este frântă, τοῦ θανάτου δεικνυσε τὴν ἰσχύον ἀνημμένην; Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orthodox.* III, 29, M.G. XCIV, c. 110. Dintre părinții occidentali a se vedea Augustin, *Ep. 164, Ad Euodium*, 12, 13, 16, 21, M.L. XXXIII, c. 714, 715, 716. o prezentare excelentă a doctrinei ortodoxe despre Pogorârea la iad este oferită de J. N. Karmiris, *Ἡ εἰς Ἀδου ἀπόδοξος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου* (Atena, 1939), p. 156; cf. J. Dietelmair, *Hsitoria dogmatis de descensu Chrsiti ad infernos litteraria* (Altorfii, 1762); H. Quillet, s. Voce, in *Dict. De la théol. Cath.*, t. IV; K. Gischwind, *Die Niederfahrt Chrsiti in die Unterwelt, neutestamentliche Abhadlungen* (1911); F. Cabrol și A. De Meester, s. Voce în *Dict. D'Arheologie char. et liturgie*, t. IV, 1916; C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, Texte und Untersuchungen*, XLIII; (1919), Excursus II, *Der Descensus ad inferos in der alten Kirche* s. 453-576; J. Kroll, *Gott und Hölle, Studien dr Bibliothek Warburg*, XX (1932); K. Prumm, *Die Darstellungen des Hadesfabrtes des Herrn in der Literatur der alten Kirche, Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von J. Kroll, Scholastik* X (1935); J. Chainé, s. Voce [Vigoureux], *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. II (1934), c. 395ss. Concepția patristică a răscumpărării plătite de diavolului are nevoie de o investigație specială în legătură cu doctrina pogorării la iad. Un dosar și o analiză a textelor și referințelor patristice este oferită de J. Rivière, *La Dogme de la Redemption, Essai d'étude historique* (Paris, 1905), tot capitolul, „La question de drot de demons,” p. 373 [există și o traducere engleză, Londra, 1911]; și din nou în cărțile lui: *Le dogme de la Rédemption, Études critiques et documents* (Louvain, 1931). Aici este concluzia lui Rivier. „Dès lors, dire que le Chrsit s'est livré au démon pour prix de notre racjat ne serait pas tous simpelment une manière métaphroque qu'il s'est livré à la mort pour notre salut? [Revue de sciences religeusts, X, p. 621]. A se vedea Excursul IV, *Descensus ad inferna*.

²⁴⁰ Canonul de paști, Cântarea a șasea, Hapgood 230.

²⁴¹ Vecernia Paștilor.

întuneric și din umbra morții și ai rupt legăturile morții noastre.”²⁴² „Tu ai zdrobit locuințele morții și ai iluminat totul astăzi prin lumina învierii Tale.” Astfel moartea este transmutată în înviere. „Eu sunt Cel-dintâi, Cel-de-pe-urmă și Cel-Viu. Mort am fost, și iată, sunt viu în vecii vecilor și am cheile morții și pe ale iadului” [Apocalipsă 1: 17-18].

Crucificare, Înviere și Răscumpărare

În moartea Mântuitorului s-a descoperit lipsa de putere a morții. În plinătatea naturii Sale umane Domnul nostru a fost muritor, din moment ce în înseși natura umană originală și nepătată era inherentă o „*potentia mortis*.” Domnul a fost omorât și a murit. Moartea însă nu L-a putut ține. „Căci nu era cu putință ca moartea să îl țină” [Fapte 2: 24]. Sfântul Ioan Gură de Aur comentează: „El însuși i-a permis... Moartea în faptul că L-a ținut are dureri ca de naștere și a fost în întregime zdrobită ... iar Cel care a înviat nu v-a mai murii niciodată.”²⁴³ El este viața veșnică și prin înseși faptul morții Lui El a distrus moartea. Înseși pogorârea Lui la iad, în câmpul morții este o puternică manifestare a Vieții. Prin înviere se arată lipsa de putere a morții. Duhul lui Hristos separat în moarte, plin de putere dumnezeiască este din nou unit cu trupul care a rămas nestrăcătios prin toată separația morții și care nu a suferit nici o descompunere materială. În moartea Domnului s-a descoperit că

²⁴² Lunea săptămânii luminate, *Theotokaria*, cântarea a patra.

²⁴³ Sfântul Ioan Gură de Aur, în *Acta Apost. Hom. VII*, M.G. LX, c. 57: καὶ αὐτὸ ὠδινε κατέχων αὐτὸν ὁ θάνατος καὶ τὰ δεινὰ ἐνέπασχεν; Hrisostom are în vedere cuvintele din Fapte: τὰς ὁδίνους τοῦ θανάτου [Fapte 2: 24]; Cf. Psalm 17: 5-6. Strack-Billerbeck, *Ad Acta* II, 24: „Stricke des Todes,” sau „Weben des Todes” [2: 617-618]. Cf. Rugăciunii de sfințire din Liturgia Sfântului Vasile: καὶ κατελθὼν διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν Ἄδην, ἵνα πληρῶσῃ ἐαυτοῦ τὰ πάντα ἔλυσεν τὰς ὁδύνους τοῦ θανάτου καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, καθότι οὐκ ἦν δυνατόν κρατεῖσθαι ὑπὸ τῆς φθορᾶς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς, ἐγένετο ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα ἡ αὐτός τὰ πάντα ἐν πάσι πρωτεύων.

preacurat trupul Său nu era capabil să se supună stricăciunii și că el era liber de mortalitate în care a fost implicată natura umană originală prin păcat și Cădere.

În primul Adam potențialitatea inerentă a morții a fost actualizată și deslușită. În al doilea Adam potențialitatea nemuririi prin puritate și ascultare a fost sublimată și actualizată în imposibilitatea morții. „Căci în Adam toți mor la fel cum în Hristos toți vor învia” [1 Cor. 15: 22]. Toată fabrica naturii umane în Hristos s-a dovedit să fie stabilă și puternică. Dezmembrarea sufletului nu s-a împlinit printr-o ruptură. Chiar și moartea comună a omului, după cum a afirmat Sfântul Grigorie de Nyssa, separația trupului și a sufletului nu este niciodată absolută; o anumită legătură mai este încă acolo. În moartea lui Hristos această legătură s-a dovedit a fi nu numai o „singură legătură a puterii”; sufletul lui nu a încetat a fi niciodată o „putere vitală” a trupului. Astfel moartea Sa în toată realitatea, ca și o separație adevărată și ca și o dezmembrare a fost ca un somn. „Atunci s-a arătat că moartea omului a fost trimisă la culcare” după cum spune Sfântul Ioan Damaschin.²⁴⁴ Realitatea morții nu este încă abolită, dar este descoperită lipsa ei de putere. Domnul a murit real și adevărat. În moartea Lui s-a descoperit într-o măsură eminentă „*dinamica* învierii” care este latentă dar iminentă în orice moarte. Morții Lui îi poate fi atribuită deplin comparația sâmburelui de grâu [Ioan 12: 24]. În moartea Sa se manifestă mărirea lui Dumnezeu. „L-am și preamărit, și iarăși îl voi preamări!” [Ioan 12; 28]. În trupul celui întrupat este prescurtat acest interim între moarte și înviere. „Se seamănă întru necinste, învie întru slavă; se seamănă întru slăbiciune, învie întru putere; se seamănă trup firesc, învie trup duhovnicesc. Dacă există trup firesc, există și trup duhovnicesc” [1 Cor. 15: 43-44]. În moartea celui Întrupat această creștere tainică a rădăcinii este împlinită în trei zile – „*triduum mortis*.”

²⁴⁴ Slujba înmormântării preoților, *Stibira idiomelă de Sfântul Ioan Damaschinul*, Haggood, p. 415.

„El nu a suferit în templul trupului Său să rămână multă vreme mort, ci arătându-se mort prin legătura morții, s-a ridicat a treia zi și a ridicat cu Sine și semnul victoriei asupra morții adică nestrîcaciune și impasibilitate în trup. Prin aceste cuvinte Sfântul Atanasie scoate în evidență caracterul plin de înviere și victorios al morții lui Hristos.²⁴⁵ În acest tainic „*triduum mortis*,” trupul Domnului a fost transfigurat într-un trup al măririi și a fost îmbrăcat în putere și lumină. Sămânța se maturizează. Domnul a înviat din morți, la fel cum un Mire iese din cameră. Acest lucru a fost împlinit de puterea lui Dumnezeu. În Înviere este împlinită întruparea, o manifestare victorioasă a Vieții în natura umană, o altoire a nemuririi în compoziția umană.

Învierea lui Hristos a fost o victorie, nu numai asupra morții Lui, ci asupra morții în general. „Sărbătorim astăzi omorârea morții, căderea Iadului și începutul unei vieți noi și veșnice.”²⁴⁶ În învierea sa întregul umanității, toată natura umană, este co-înviată cu Hristos, „neamul omenesc este îmbrăcat în nestrîcaciune.”²⁴⁷ Co-înviați nu înseamnă că suntem ridicați din mormânt. Oamenii încă mor; dar lipsa de nădejde a morții este abolită.. moartea s-a dovedit a fi lipsită de putere și întregii naturi umane îi este oferită puterea sau „*potentia*” învierii. Sfântul Pavel a făcut acest lucru destul de clar: „Dacă nu există înviere a morților, atunci nici Hristos n-a înviat... Că dacă morții nu învie, atunci nici Hristos n-a înviat” [1 Cor. 15: 16]. Sfântul Pavel a dorit să spună că Învierea lui Hristos ar fi lipsită de sens dacă nu ar fi fost o împlinire universală, dacă nu ar fi “pre-înviați” toate Trupurile dimpreună cu Capul. Înseși credința în Hristos și-ar pierde orice înțeles și ar devenii goală și

²⁴⁵ Sfântul Atanasie, *De incarn.* 26, M.G. XXV, c. 141; cf. Sfântul Ioan Hrisostom *In Ioann.* H. 85, [al. 84], 2: „El arată că aceasta este o nouă moarte prin toate mijloacele, căci totul a fost în puterea Celui care a murit și moartea nu a ajuns la trupul Său până ce nu a dorit El așa,” *κοινὸν τὸν θάνατον τοῦτον ὄντα*, M.G. LIX, c. 462

²⁴⁶ Canonul Paștelui, cântarea a doua, al doilea tropar, Hapgood p. 231.

²⁴⁷ Utrenia duminicii, Sedelna glasului al treilea.

deșartă; nu ar mai exista nimic în ce să credem. “Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică vă este credința” [v. 17]. Dincolo de nădejdea Învierii Universale, crezul în Hristos ar fi deșert și lipsit de scop; ar fi mărire deșartă. “Dar nul: Hristos a înviat din morți, pârgă celor adormiți.” [1 Corinteni 15: 20]. În aceasta constă victoria vieții.²⁴⁸ “Condamnarea morții” este abolită. “Stricăciunea a încetat și a fost înlăturată de harul Învierii, suntem prin urmare dizolvați numai pentru un anumit timp, în conformitate cu natura mortală a trupurilor; ca și semințele aruncate în pământ, noi nu pierim, ci semănăm în pământ vom învia din nou, moartea fiind nimicită de harul Mântuitorului.”²⁴⁹ Aceasta înseamnă o vindecare și o înnoire a naturii și prin urmare există aici o anumită obligație, toți se vor ridica și toți vor fi restaurați în plinătatea ființei lor naturale, totuși transformați. De aici înainte fiecare dezmembrare este numai temporară. Valea întunecată a Iadului este abolită de puterea Crucii celei de viață dătătoare. Sfântul Grigorie accentuează în special două puncte: unitatea ipostasului dumnezeiesc, în care trupul și sufletul lui Hristos sunt legate împreună chiar și în separația lor mortală; și totala lipsă de păcat a Domnului. El continuă: “atunci când natura noastră urmându-și cursul propriu a avansat chiar și în sine până la separația între suflet și trup, el a legat din nou împreună lipsa de legătură a elementelor, cimentându-le împreună, cu un ciment al puterii lui Dumnezeu și recombinându-le într-o uniune care nu v-a fi ruptă niciodată. Aceasta este învierea, mai precis întoarcerea, după ce a fost dizolvată a acelor elemente care au fost legate mai înainte împreună, într-o unire indisolubilă printr-o corporație mutuală; cu scopul ca primul har care a investit

²⁴⁸ „Hristos este primul născut din morți.” Col. 1: 16. Născut din mormânt. Învierea este o nouă naștere în deplină nemurire, într-o nouă viață „veșnică” și perpetuă. Moartea se finalizează într-o naștere. „Primul care v-a învia din morți.” Fapte 26: 23. „Primul născut al celor morți” Apocalipsă 1: 5. Cf. J. Chiane, *Dict. D. L. Bible, Suppl.*, t. II, p. 418: „*la résurrection et comparée à un enfancement de la part du sœcol. Jésus est le premier parmi les homes qui soit sorti du sein de l'Hadès.*”

²⁴⁹ Sfântul Atanasie, De incarn, 21, M.G. XXV, c. 132.

umanitatea să fie rechemat și noi să restaurăm viața veșnică, atunci când viciul care a fost amestecat în noi s-a evaporat prin disoluția noastră... Căci la fel cum principiul morții s-a ridicat într-o persoană și a trecut mai departe succedându-se prin toată natura umană, în același fel principiul învierii se v-a extinde de la o persoană la întregul umanității... atunci când în umanitatea concretă care a fost luată de Sine, sufletul după disoluție s-a întors înapoi la trup, această unire a câtorva porții trece ca printr-un nou principiu în forță egală la toată rasa umană. Prin urmare acesta este taina planului lui Dumnezeu cu privire la moartea și la învierea Sa din morți.”²⁵⁰ În alt loc Sfântul Grigorie explică înțelesul prin analogia trestiei frânte, rupte în două. Cine pune părțile rupte la loc, începând din orice sfârșit “face astfel toată trestia ruptă și se unească deplin.” Astfel când în Hristos unirea sufletului și a trupului din nou restaurate aduce reuniune, “toată natura umană, ruptă prin moarte în două părți,” din moment ce nădejdea învierii stabilește legătura între niște părți separate. În Adam natura noastră a fost ruptă și disecată în două prin păcat. Totuși în Hristos această împrăștiere și rupere este vindecată deplin. Aceasta este abolirea morții sau mai bine spus a mortalității. În alte cuvinte, este restaurarea potențială și dinamică a plinătății și a întregului existenței umane. Este o recreație a întregii naturi umane, o “nouă

²⁵⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Orat. cat.*, c. 16, Srawley, 70-72: πάλιν πρὸς τὴν ἀρρηκτον ἐνωσιν τὸ διακριθὲν συναρμόσας ... οἷον ἀπὸ τινὸς ἀρχῆς εἰς πάσαν ἀνθρωπίνην φύσιν τῇ δυνάμει κατὰ τὸ ἴσον ἐκ τοῦ διακριθέντος ἐναντι διαβαίνει. Cf. *Adv. Apollinarianum*, cap. 17, M.G. XLV, 1153, 1156: „Moartea este numai separația trupului de suflet, dar El, care a fost unit atât în trup cât și în duh în Sine, nu s-a separat pe Sine de nici Unul... Fiind simplu și necompus, El nu a fost împărțit, atunci când trupul și sufletul au fost separate, din contră, El împlinește mai mult unirea lor și prin propria indivizibilitate aduce și pe cele separate în unitate, τὴν γὰρ καθ’ ἑαυτὸν ἀδιαίρετόν καὶ τὸ διηκόμενον εἰς ἐνωσιν ἄγει. Unul născut Dumnezeu Însuși ridică natura umană unită cu El, mai întâi separând trupul de suflet și mai apoi counindu-le împreună și astfel mântuirea comună a naturii este împlinită.”

creație” (ἡ καινὴ κτίσις),²⁵¹ o nouă revelație a iubirii și puterii lui Dumnezeu, împlinirea creației.

Trebuie să distingem mai cu grijă între vindecarea naturii și vindecarea voinței. Natura este vindecată și restaurată cu o anumită obligație, prin puterea măreață a harului omnipotent și invincibil a lui Dumnezeu. S-ar putea spune chiar printr-o “violență a harului.” Întregul este într-un anumit fel forțat asupra naturii umane. Căci în Hristos toată natura umană (“rădăcina lui Adam”) este deplin și complet vindecată de neîntregire și de mortalitate. Restaurarea v-a fi actualizată și descoperită în deplinătate în Învierea Generală, atât a dreptilor cât și a viciașilor. Atât cât privește natura nimeni nu poate scăpa domniei regești a lui Hristos și nu se poate aliena pe sine de invincibila putere a învierii. Voința omului nu poate fi vindecată în aceeași manieră invincibilă; căci tot sensul vindecării voinței constă în convertirea ei liberă. Voința omului trebuie să se întoarcă la Dumnezeu; trebuie să existe un răspuns liber și spontan al iubirii și adorării. Voința omului poate fi vindecată numai în libertate, în “taina libertății.” Numai prin acest efort liber și spontan poate omul intra în viața veșnică și nouă care este descoperită în Iisus Hristos. O regenerare duhovnicească poate fi realizată numai într-o libertate deplină, într-o ascultare a iubirii, printr-o consacrare și dedicare de sine lui Dumnezeu. Această distincție a fost accentuată cu mare insistență în remarcabilul tratat de Nicolae Cabasila despre *Viața în Hristos*. Învierea este o “rectificare a naturii” (ἡ ἀνάστασις φύσεως ἐστὶν ἐπανόρθωσις) și pe aceasta Dumnezeu o oferă liber. Împărăția Cerurilor, viziunea beatifică și unirea cu Hristos presupus dorință (τρυφή ἐστὶν τῆς θελήσεως) și prin urmare sunt disponibile numai pentru cei care au tânjit după ele, le-au iubit și le-au dorit. Nemurirea v-a fi oferită tuturor, la fel cum toți se bucură de providența Dumnezeiască. Nu v-a depinde de voința noastră dacă v-om fi sau nu înviați după moarte, la fel cum nu depinde de voința noastră dacă suntem născuți sau nu. Învierea

²⁵¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Adv. Apollin*, c. 55, *M.G.* XLV, c. 1257, 1260.

lui Hristos le aduce nemurire și nestrăciune tuturor în aceeași manieră, fiindcă toți au aceeași natură ca și omul Iisus Hristos. Nimeni nu poate fi obligat să dorească învierea care este un dar comun tuturor, dar binecuvântarea va fi oferită numai câtorva.²⁵² Din nou calea vieții este calea renunțării, mortificării, a sacrificiului de sine și a uitării de sine. Trebuie să murim față de noi ca să fim vii în Hristos. Fiecare trebuie să se asocieze liber și personal cu Hristos, Domnul, Mântuitorul, în mărturisirea credinței, în alegerea iubirii, în jurământul mistic de loialitate. Trebuie să renunțăm la sine, să „ne pierdem sufletul” de dragul lui Hristos, să luăm crucea Lui și să-i urmăm Lui. Lupta creștină înseamnă „urmarea” lui Hristos, urmarea patimii și a crucii lui, chiar și moarte, dar mai întâi de orice urmarea în iubire. Lupta creștină înseamnă „urmarea” după Hristos, urmarea căii Patimii și a Crucii, chiar până la moarte, dar mai întâi urmarea în iubire. „Întru aceasta am cunoscut noi iubirea: “că El Și-a pus sufletule pentru noi; datori suntem și noi ca sufletele să ni le punem pentru frați. Întru aceasta este iubirea: nu pentru că noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci pentru că El ne-a iubit pe noi și L-a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre” [1 Ioan 3: 16; 4: 10]. Cel care nu moare cu Hristos nu poate trăi cu El. “Dacă nu acceptăm prin liberul nostru arbitru să murim prin patima Lui, viața Lui nu este în noi” spune Sfântul Ignatie.²⁵³ Aceasta nu este o simplă rânduială ascetică sau morală, nu este o simplă disciplină. Aceasta este o lege ontologică a existenței duhovnicești, este chiar legea vieții înseși.

²⁵² Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, II. 86-96, ediția Grass, *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas* (1849), pp. 46-48. ediția lui Gass este reprodusă în *M.G. CL.* O traducere franceză de S. Broussaleux a fost recent publicată de „Irénikon.”

²⁵³ Sfântul Ignățiu, *Magnezieni* 5, Lightfoot p. 117-118. Limbajul Sfântului Ignățiu este modelat după cel al Sfântului Pavel; comparativ a se vedea Romani 6: 5, 8: 1, 29; 2 Corinteni 4; 10, Filipeni 3: 10, 2 Timotei 2; 11 (Lightfoot, *ad locum*).

Simbolismul botezului și realitatea răscumpărătoare

Viața creștină este inițiată printr-o nouă viață, prin apă și prin Duh. Mai întâi, este cerută pocăința. “ἡ μετάνοια,” o schimbare lăuntrică, intimă și rezolută.

Simbolismul botezului este complex și variat. Botezul trebuie făcut în numele Sfintei Treimi; și invocația trinitară este privită unanim ca și condiția cea mai necesară a validității și eficienței tainei. Mai presus de orice botezul este asumarea lui Hristos [*Galateni* 3; 27] și o încorporare în trupul Său [*1 Corinteni* 12; 13]. Invocația trinitară este cerută fiindcă afară din credința Trinitară este imposibil să îl cunoaștem pe Hristos, să recunoaștem în Iisus Domnul întrupat, „Unul din Sfânta Treime.” Simbolismul botezului este mai presus de orice un simbolism al morții și al învierii, al morții și al învierii lui Hristos. „Oare nu știți că toți câți în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Așadar, prin botez ne-am îngropat cu El în moarte, pentru ca, așa cum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot astfel și noi să umblăm întru înnoirea vieții” [*Romani* 6: 3-4]. Se poate spune că botezul este o înviere sacramentală în Hristos, o ridicare cu El și în El la o viață nouă și veșnică: „Îngropați cu El prin botez, întru El ați și înviat prin credința în lucrarea lui Dumnezeu Care L-a înviat pe El din morți” [*Col. 2: 12*] – συναφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐωεργείας τοῦ θεοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Împreună înviați cu El tocmai prin înmormântare: „căci dacă am fi morți cu El, v-om și trăi cu El” [*2 Tim. 2: 11*]. Căci în botez credinciosul devine un membru al lui Hristos altoit în trupul Său, „în rădăcinat și construit pe El” [*Coloseni* 2: 7]. Prin urmare harul învierii este vărsat peste toți. Înainte de a fi consumat în Învierea Universală, Viața veșnică este manifestată în renașterea duhovnicească a credincioșilor, oferită și împlinită în botez și unirea cu Domnul înviat este inițierea în înviere și a vieții ce v-a să vină. „Iar noi toți, cei ce cu fața descoperită privim ca-n oglindă slava Domnului, întru aceeași icoană ne schimbăm din slavă în slavă, ca

de la Duhul Domnului... totdeauna purtând în trup mersul spre moarte al lui Iisus, așa ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru. Știind că Cel ce L-a înviat pe Domnul Iisus ne va învia și pe noi cu Iisus, și împreună cu voi ne va așeza alături de El. Fiindcă noi știm că dacă acest cort — locuința noastră pământească — se va desface, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică în ceruri. Că într-o această și suspinăm, într-o dorul de a ne îmbrăca pe deasupra cu locuința noastră cea din cer [2 *Corinteni* 3: 18; 4: 10, 14; 5: 1, 2]. Noi *suntem* schimbați, nu numai că *vom fi* schimbați. Regenerarea baptismală și *asceza* sunt împreunate: moartea cu Hristos și învierea sunt deja operative în credincioși. Învierea este operativă nu numai ca și o întoarcere la viață, ci ca și o ridicare și o sublimare în mărire. Aceasta nu este numai o manifestare a puterii și a măririi lui Dumnezeu, ci și o transfigurare a omului, având în vedere că El moare cu Hristos. În moartea cu El, omul deasemenea trăiește. Toți se vor ridica, dar numai adevăratului credincios învierea îi v-a fi o adevărată „înviere spre viață.” El nu v-a mai venii la judecată, ci v-a trece din moarte la viață [Ioan 5: 24-29; 8: 51]. Numai prin comuniune cu Dumnezeu și prin viața în Hristos își câștigă înțeles restaurarea întregului uman. Celor care sunt în întuneric total, care sunt deliberat închiși în sine „afară din Dumnezeu,” afară din Lumina Dumnezeiască, Învierea trebuie să pară lipsită de necesitate și de motivație. Dar ea v-a venii ca și „o înviere spre moarte” [Ioan 5: 29; εἰς ἀνάστασιν κρίσεως]. În aceasta se v-a împlinii taina și tragedia libertății umane.

Aici suntem pe pragul inconceptibilului și a incomprehensibilului. „*Apokatastasis*”-ul naturii nu abolește liberul arbitru. Voința trebuie mișcată din năuntru prin iubire. Sfântul Grigorie de Nyssa a avut o înțelegere clară a acestui fapt. El a anticipat un fel de „*conversio*” universal al sufletelor în viața care v-a să fie, când Adevărul lui Dumnezeu v-a fi revelat și manifestat cu o anumită evidență obligatorie și ultimă. În acest punct devin evidente limitele gândirii elinice. Un lucru care evidențiază acest fapt este motivul decisiv sau motivul voinței, ca și cum „păcatul” ar

fi o simplă “ignoranță.”²⁵⁴ Gândirea elenică trebuie să treacă prin experiența lungă și grea a ascetismului, a examinării și a controlului de sine ascetic, cu scopul de a se elibera de această iluzie sau naivitate intelectuală și să descopere abisul întunecat a sufletului căzut. Numai în Sfântul Maxim Mărturisitorul, după câteva secole de pregătire ascetică găsim o interpretare remodelată și adâncită a “*apocatastaiei*.” Toată natura, întreg Cosmosul v-a fi restituit. Sufletele moarte vor fi încă lipsite de sensibilitate față de revelația Luminii.

Lumina dumnezeiască v-a lumina la toți dar cei care și-au petrecut deliberat viețile aici pe pământ în dorințe carnale, “împotriva naturii” vor fi incapabilă să cuprindă sau să se bucure de fericirea veșnică. Lumina este Cuvântul care iluminează gândirea naturală a credincioșilor; dar celorlalți le v-a fi un foc arzător al judecății (τῇ καύσει τῆς κρίσεως). El pedepsește pe cei care prin iubirea cărnii se agață de întunericul nocturn al acestei vieți. Sfântul Maxim a admis o „*apocatastaia*” în înțelesul unei restituirii a tuturor ființelor la o integritate a naturii, a unei manifestări universale a vieții dumnezeiești care v-a fi înțeleasă de toată lumea. Aceasta nu înseamnă că toți vor participa egal în această revelația a Binelui. Sfântul Maxim trage o distincție clară între un ἐπὶ γινωσις și un μέθεξις. Darurile dumnezeiești sunt conferite în proporție cu capacitățile oamenilor. Plinătatea puterilor naturale vor fi restaurate în toți și Dumnezeu v-a fi în toți; dar numai în sfinți v-a fi el prezent cu har διὰ τὴν χάριν. În păcătoși nu s ev-a vărsa nici un fel de har fiindcă unirea ultimă cu Dumnezeu cere determinarea voinței. Păcătoșii vor fi separați de Dumnezeu prin lipsa lor de scop rezolut al binelui. Avem de a face iaci cu aceiași dualitate a *naturii* și a *voinței*. În înviere toată creația v-a fi restaurată. Păcatul și răul sunt înrădăcinate în voință. Gândirea elenistă a conclud prin urmare că răul este nestabil și în sine trebuie să dispară inevitabil. Nimic nu poate fi perpetuu decât dacă se înrădăcinează într-un decret

²⁵⁴ Sfântul Maxim, *Quaest. ad Thalassium*, qu. 39, Scol. 3, M.G. XC, 393.

dumnezeiesc. Răul nu poate fi decât trazitoriu. Inferența creștină este opusă. Există o inerție ciudată și o opoziție a voinței și această îndărătnicie poate rămâne nevindecată chiar și în restaurarea universală. Dumnezeu nu face nici un fel de violență omului și comuniunea cu Dumnezeu nu poate fi forțată sau impusă asupra celor obstinați. După cum se exprimă Sfântul Maxim, „Duhul nu produce nici un fel de rezolvare nedorită, dar schimbă un scop ales în *theosis*.”²⁵⁵ Păcatul și răul nu vin dintr-o impuritate externă, ci dintr-un eșec lăuntric, din pervertirea voinței. Consecvent, păcatul este depășit numai de o schimbare, de o convertire lăuntrică și de pocăință care este pecetluită de har în taine.²⁵⁶

Moartea fizică între umanitate nu este abrogată de Învierea lui Hristos. Moartea s-a făcut lipsită de putere; mortalitatea este depășită de nădejdea și pledoaria unei învieri viitoare. Totuși fiecare

²⁵⁵ Sfântul Maxim, *Quest. Ad Thalass.* 6, M.G. XC, c. 280; cf. Sfântul Irineu, *Adv. haereses*, IV. 31.I, M.G. VII, c. 1105: οὕτω καὶ ὁ θεὸς αὐτὸς μὲν οἶος τε ἦν παρασχεῖν ἀπ' ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό· νῆπιον γὰρ ἦν; cf. 1607: ἐκείνος δὲ ἀρτι γεγωνῶς, ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτό, ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι, ἢ καὶ χωρῆσας κατασχεῖν.

²⁵⁶ Despre întreaga problemă a „mântuirii universale” a se vedea pamfletul încă neînvechit a lui E. P. Pusey: *Ce are de a face credința cu pedeapsa veșnică?* Andrei al Cezareei, în *Comentariu la Apocalipsă* oferă un sumar terminologic interesant. (A se vedea tot capitolul 62 ad. XX.5, 6 despre „prima înviere” și despre moartea „a doua,” M.G. CVI, c. 412-413; cf. deasemenea capitolul 59, ad. XIX, 21, c. 406). Există două feluri de moarte și două feluri de viață și prin urmare două feluri de înviere. Prima viață este cea a omului căzut, „temporară și carnală” (πρόσκαιρος καὶ σαρκική). A doua viață este viața veșnică care este promisă sfinților în veacul ce v-a să fie. Prima moarte este separația sufletului de trup, o moarte „a cărnii” (ὁ τῆς σαρκὸς) și aceasta numai pentru o anumită perioadă de timp (πρόσκαιρος), până la a doua înviere. A „doua moarte” este condamnarea „veșnică,” care este pregătită pentru păcătoși în veacul viitor, chinuri veșnice și închidere în Gheenă (ὁ τῆς εἰς γεένναν ἐκπομπῆς). Din nou „prima înviere” este o regenerare duhovnicească, o „renunțare la faptele aducătoare de moarte” și a doua și ultima înviere este cea a trupurilor, care vor fi scoase din stricăciune și schimbate în nestricăciune. Πρώτος τοῖνον ὁ σωματικός θάνατος, τῇ ἀνθρωπίνῃ παρακοῇ δοθεὶς ἐπιτιμίαν ὁ δεύτερος, ἡ αἰώνιος κόλασις; πρώτη δὲ ἀνάστασις ἡ ἐκ νεκρῶν ἐργων ζωοποίησις· δευτέρα δὲ ἡ ἐκ φθορᾶς εἰς ἀφθαρσίαν μεταποίησις.

trebuie să își justifice învierea pentru sine. Aceasta poate fi făcută numai într-o comunitate liberă cu Domnul. Nemurirea naturii, permanența existenței trebuie actualizate în viața Duhului. Plinătatea vieții nu este o simplă existență fără de sfârșit. În botez suntem inițiați în chiar această înviere a vieții, care v-a fi împlinită în ziua cea de apoi.

Sfântul Pavel vorbește despre „asemănarea” cu moartea lui Hristos, τὸ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ [*Rom. 6: 5*]. Hristos este capul, toți credincioșii sunt membrele Lui și viața lui este actualizată în ei. Toți sunt chemați și fiecare este capabil de a crede și de a fi aprinși de credință și botez pentru a trăi în El. Botezul este o regenerare, ἀναγέννησις, o naștere nouă, duhovnicească și harismatică. După cum se exprimă Cabasila, botezul este cauza unei vieți fericite în Hristos, nu doar o simplă viață.²⁵⁷ Sfântul Chiril al Alexandriei explică lucid realitatea adevărată a simbolismului baptismal. Este adevărat, spune el, că în cristelnița baptismală murim și suntem îngropați numai în “imitație,” numai “simbolic” (διὰ συμβόλου). Nu ne ridicăm dintr-un mormânt real (οὐδ’ ἀληθῶς ἐτάφημεν) și totuși, “dacă imitația este într-un chip, mântuirea este în orice adevăr,” ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἡ σωτηρία. Hristos a fost crucificat și înmormântat și de fapt a înviat din mormânt. Cuvântul grec folosit este ὁντως – „în adevăr”; și accentuează caracterul supra-natural al morții și al învierii Domnului. Din moment ce El ne-a oferit această șansă, prin împărțirea „imitativă” a Patimii lui pentru a dobândii „mântuire în realitate” (τῇ μιμήσει τῶν παθημάτων αὐτοῦ κοινὰ χήσαντες). Nu este numai o „imitație,” ci mai mult un fel de participare sau o similitudine. „Hristos a fost crucificat și înmormântat în realitate, dar nouă ne este oferit să fim crucificați, înmormântați și ridicați cu El în similitudine” (ἐν ὁμοιώματι).²⁵⁸ Trebuie avut în vedere că Sfântul Chiril menționează nu numai

²⁵⁷ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II. 95, Gass 48.

²⁵⁸ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Mystag.* II. 4-5, 7, M.G. XXXIII, c. 1080-1081, 1084; cf. 8II.2, c. 1089. A se vedea Sfântul Vasile, *De Spiritu* S. 55, M.G. XXXII, c. 126, 129.

moartea, ci și înmormântarea. Aceasta înseamnă că în botez omul se pogoară „sacramental” în întunericul morții și cu Domnul înviat se ridică din nou și trece din moarte la viață. „Asupra voastră se conturează un chip, căci voi sunteți chipul lui Hristos” concluzionează Sfântul Chiril. În alte cuvinte, toți sunt ținuti împreună de și în Hristos și de aici posibilitatea unei „asemănări” sacramentale.²⁵⁹

Sfântul Grigorie de Nyssa insistă pe același punct. În botez există două aspecte. Botezul este o moarte și o naștere. Nașterea naturală este începutul unei existențe mortale, care începe și se termină cu stricăciunea. Alta, o nouă naștere trebuie să fie descoperită care ne v-a iniția în viața veșnică. În botez, „prezența puterii dumnezeiești transformă ceea ce este născut cu o natură necoruptă într-un stadiu al nestricăciunii.”²⁶⁰ Este transformat prin urmare și imitație: astfel ceea ce a fost strevăzut de Domnul este realizat. Numai urmând lui Hristos putem trece de labirintul vieții și să ieșim din el. „Căci eu numesc robia morții în care este prinsă o lume tristă, un labirint” (τὴν ἀδιέξοδος τοῦ θανάτου φρουράν). Hristos a scăpat de acest labirint după trei zile în moarte. În cristelnița botezului „este împlinită imitația tuturor celor care s-au făcut.” Moartea este „reprezentată” în elementul apei și din moment ce Hristos a înviat din nou la viață, la fel și noii botezați, uniți cu el în natura trupească „imitând învierea celei de a treia zi.” Aceasta este numai o „imitație” și nu o „identitate.” În botez omul nu este de fapt ridicat, ci numai eliberat de răul natural și de imposibilitatea de a scăpa de moarte. În El este tăiată continuitatea viciului. El nu este înviat, căci El nu mai moare, el rămâne în această viață. Botezul numai preînchipuie învierea. În botez anticipăm harul învierii finale. Botezul este o „*înviere homiomatică*” ca să folosim fraza unui cărturar rus. Totuși, în botez învierea nu este încă inițiată. Botezul este începutul, ἀρχή și învierea este sfârșitul și

²⁵⁹ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Myst.* III.1, M.G. XXXIII, c. 1088.

²⁶⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Orat. cat.*, 33, Srawley 123, 126.

împlinirea, *πέρας*... și tot ceea ce v-a avea loc în marea Înviere își are începutul și cauzele în botez. Sfântul Grigorie nu vrea să spună că învierea își constă numai dintr-o modelare a compoziției noastre. Natura umană avansează în spre țință printr-un fel de necesitate. El vorbește de plinătatea învierii, de o „restaurare la un stadiu binecuvântat și dumnezeiesc, eliberat de rușine și tristețe.” Este o apocatastază, o înviere adevărată în spre viață.”²⁶¹

Trebuie evidențiat că Sfântul Grigorie a accentuat specific nevoia de a ține și a păstra harul baptismal, căci în botez nu este numai natura ci și voința sunt cele care sunt transformate și schimbate rămânând libere. Dacă sufletul nu este curat și curățit în liberul arbitru al voinței, botezul se dovedește a fi lipsit de fruct; transfigurarea nu este actualizată; noua viață nu este împlinită. Aceasta nu subordonează harul baptismal licenței umane. Harul se pogoară. Dar nu poate fi forțat asupra nimănui care este liber și creat după chipul lui Dumnezeu, ci trebuie să i se răspundă și să colaborăm cu el prin sinergismul iubirii și al voinței. Harul nu aprinde și nu trezește la viață sufletele închise și obstinate, „sufletele cu adevărat moarte.” Sunt cerute răspunsuri și cooperare.²⁶² Aceasta fiindcă botezul este o moarte sacramentală cu Hristos, o participare la moartea sa voluntară, în iubirea lui sacrificială și acest lucru poate

²⁶¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Orat. catech.* 35, Srawley 129-130.

²⁶² Sfântul Grigorie de Nyssa, *Orat. cat.* 40, Srawley, 159-164; cf. *Orat* 1 in *Predică Pascală*, M.G. XLVI, c. 604 s.; *De propos sec Deum*, M.G. XLV, c. 289. Acesta a fost motivul pentru care Sfântul Grigorie atât de viguros a atacat pe cei care obișnuiau să amâne botezul până într-o perioadă mai târzie a vieții. Beneficiul botezului este astfel diminuat, din moment ce nu este lăsat destul de mult timp să fie actualizat harul baptismal prin efortul creativ al unei vieții dumnezeiești (M.G. XVI, c. 416-432). Pe de altă parte, Sfântul Grigorie admite că beneficiile botezului vor fi mai devreme sau mai târziu extinse și apropiate de toți, că „botezul într-o anumită formă v-a fi administrat tuturor oamenilor. Această idee este organic legată de doctrina „apocatastazei” și de caracterul vindecător al vieții de apoi până la împlinirea finală. De aici idea unei pluralități de boteze; ultimul botez v-a fi cel de foc, De care nu poate scăpa nimeni. Idei similare sunt găsite în Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat.* 39, 19, M.G. XXXVI, c. 357, repetate de Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.*, IV. 3, M.G. XCIV, c. 1124-1125.

fi împlinit în libertate. În botez moartea lui Hristos pe cruce este reflectată sau portretizată ca și într-un chip sacramental și viu. Botezul este concomitent o moarte și o naștere, o înmormântare și o „baie a regenerării,” „un timp al morții și un timp al nașterii,” pentru a-l cita pe Sfântul Chiril al Ierusalimului.²⁶³

Euharistie și Răscumpărare

În Biserica primară ritualul inițierii creștine nu era divizat. Trei taine aparțin una alteia: botezul, mirungerea (confirmarea) și euharistia. Inițierea descrisă de Sfântul Chiril și mai târziu de Cabasila le includea pe toate trei.

Tainele sunt instituite cu scopul de a face omul capabil să participe la moartea răscumpărătoare a lui Hristos și prin urmare să câștige harul învierii Lui. Aceasta a fost principala idee a lui Cabasila. „Suntem botezați cu scopul de a muri prin moartea Sa și să ne ridicăm prin învierea Sa. Suntem unși cu mir pentru ca să putem face parte ungerii Sale regești a îndumnezeirii. Când suntem hrăniți cu cea mai sfântă pâine și bem din cea mai Dumnezeiască Cupă luăm parte la același sânge și trup pe care și l-a asumat Domnul și suntem uniți cu El, Care s-a întrupat pentru noi și a murit și a înviat din nou... Botezul este o naștere și Mirul este cauza faptele și mișcările și Pâinea vieții și paharul mulțumirii sunt adevărata mâncare și băutură.”²⁶⁴ În toată viața sacramentală și devoțională a Bisericii, Crucea și Învierea sunt „imitate” și reflectate în ritualuri și simboluri diferite. Tot simbolismul este realist. Aceste simboluri nu ne reamintesc pur și simplu de ceva din trecut. Prin aceste simboluri sacre, Realitatea ultimă este înseși adevărul deslușit și eliberat. Tot acest simbolism hieratic culminează în taina augustă a Sfântului Altar. Euharistia este inima Bisericii, Taina Răscumpărării într-un sens iminent. Este ceva mai mult decât o

²⁶³ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Mysag.* II, 4, M.G. XXXIII, r. 1081, cf. Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, II, 10.

²⁶⁴ Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, IV. 3, 4, 6, Grass 28-29.

„*imitatio*.” Este înseși realitatea, descoperită și deslușită în Sacrament.

Este „sacramentul perfect și final” spune Cabasila și „nu putem merge mai departe și nu mai este nimic de adăugat.” Aceasta este limita vieții – ζωῆς τὸ πέρας. După euharistie nu mai este nimic altceva după care putem tânji, dar trebuie să spunem aici și să învățăm cum pute păstra această comoară până la final.”²⁶⁵

Euharistia este înseși Cina cea de taină, efectuată din nou și din nou, dar nerepetată la fiecare nouă celebrare, ea fiind cu adevărat *aceiași* „cină tainică și mistică” care a fost sărbătorită pentru prima dată de înseși marele preot de Însuși marele Preot, „în noaptea care a fost oferită sau mai bine spus când S-a dat pentru viața lumii.” Adevăratul Slujitor al fiecărui Liturghii este însuși Domnul. Acest lucru a fost accentuat cu mare putere de Sfântul Ioan Hrisostom cu diferite ocazii. „Credeți prin urmare că acum este chiar acea Cină, la care El însuși a șezut. Căci aceasta nu este în nici un caz diferită de aceia. Căci nu omul singur o face ci amândoi. Atunci când îl vezi pe preot dăruindu-ți-o, socotește că nu este preotul cel care o face, ci este mâna lui Hristos întinsă.”²⁶⁶ Din nou în *Omilia* 82, 5, Col. F44: „El care a făcut aceste lucru la Cină, tot El le lucrează acum. Avem demnitatea de slujitori. Cel care Le-a sfințit și Le-a schimbat este același. Această masă este aceiași ca aceia și nu este cu nimic mai prejos. Este Hristos care a voit așa. Aceasta este Camera cea de Sus, unde erai ei atunci.”²⁶⁷

Toate acestea sunt de o importanță primară. Cina cea de Taină a fost o oferire a sacrificiului Crucii. Oferirea este încă continuată. Hristos încă mai acționează ca și Marele Preot în Biserica Sa. Taina este aceiași. Sacrificiul este unul. Masa este una. Preotul este același. Nu este sacrificat sau oferit un miel în această zi și altul în cealaltă. *Același* întotdeauna și pretutindeni. Înseși

²⁶⁵ Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, IV. 1, 15, Grass 81, 82, 84-85.

²⁶⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Matt. Hom.* 50, 3, M.G. LVIII, c. 50 f.

²⁶⁷ *De prodotione Judae*, I. 6, M.G. XLIX, c. 380.

Mielul lui Dumnezeu, „care a luat păcatele lumii,” chiar Domnul Hristos.

Euharistia este un sacrificiu, nu fiindcă Iisus este sacrificat din nou, ci fiindcă același Trup și același sânge sacrificial sunt de fapt aici pe Altar oferite și prezentate. Altarul este Sfântul Mormânt în care Stăpânul Ceresc moare. Nicolae Cabasila s-a exprimat în aceste cuvinte: „în oferirea și sacrificarea Lui odată pentru totdeauna, El nu a încetat să mai fie preot, dar exercizează această slujire perpetuă pentru noi, prin care El este avocatul nostru cu Dumnezeu cel veșnic, pentru care motiv este spus despre El, Tu ești preot în veac.”²⁶⁸

Puterea învierii și semnificația morții lui Hristos sunt manifestate deplin în Euharistie. Mielul este sacrificat, Trupul frânt, sângele vărsat și totuși este o mâncare celestă și „medicamentul nemuririi și antidotul prin care nu ar trebuie să murim ci să trăim veșnic în Iisus Hristos,” ca să folosim celebra frază a Sfântului Ignatie.²⁶⁹ Este „pâinea cea cerească și paharul vieții.” Această taină imensă este pentru credincios „însușirea vieții veșnice.” Fiindcă

²⁶⁸ Nicolae Cabasila, *Explanatio div. liturgiae*, c. 23, M.G. CL, c. Despre amintirea „sacramentală” și de reprezentarea morții lui Hristos în euharistie, a se vedea Odo Castel, *Das Mysteriengedchniss der Messliturgie im Lichte der Tradition, Jahrbücher für die Liturgiewissenschaft*, IV (1925), s. 113-204. „Das Gedächtniss selbst besteht in der nach Vorbild des letzten Abendmahles gestalten rituellen Abgebung des Erlösungswerkes. Dies Gedächtniss ist zugleich das Opfer. Es ist nicht subjektives Sicherinnern, sondern objektive Wirklichkeit unter dem Ritus, mit anderen Worten Symbol, Gleichnissbild, Mysterium. Die Anamnese stemplet also die ganze heilige handlung zum realen Gedächtniss, der Erlösungstod wird, dies es mystisch darstellt:: so sehr das man von der Symbolischen Darstellung im Mysterium auf die Geschichtlichkeit mit der Tat zurückschliessen kann. Es ist also auf beiden Seiten diesselbe eine Tat; nur ist sie im zweiten fälle unter symbolen verbergen. Das Mysterium bringt genau so die Erlösung, wie jene erste Heilstat; ja es est die vergangenheit hervor, Christus stirbt nicht wieder historisch-reas; aber die Heilstat wird sakramental, in mysterio in sacramenato, gegenwärtig und dadurch für die Heilsuchenden zugänglich [174]... Die historisch vorgangen Passionwiew sakramnetal gegenwärtig [186]. Castel oferă o copioasă documentația patristică. Se pot consulta și celelalte eseuri ale lui. Cf. Darwell Stone, *Sacrificiul euharistic* (1920) și A. Vonier, *O cheie la doctrina euharistiei* (1925).

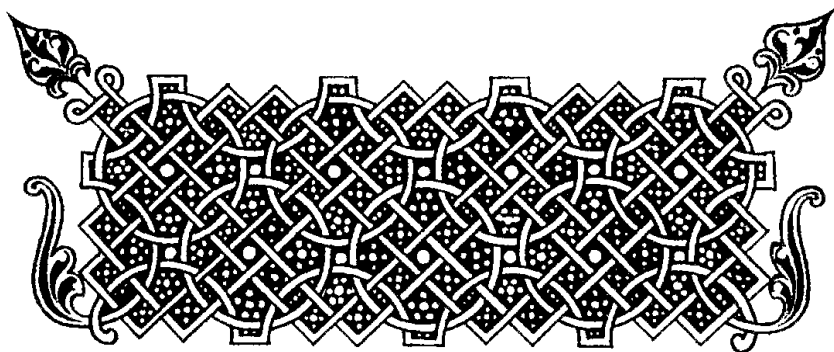
²⁶⁹ Sfântul Ignatie, *Efesenii*, XX.2, Lightfoot, 8f.

însuși moartea lui Hristos a fost o Victoria și Învierea, această Victorie și acest triumf îl sărbătorim și observăm în Taina Altarului. *Euharistie* înseamnă mulțumire. Este mai mult un imn decât o rugăciune. Este o slujbă de bucurie triumfătoare, un paște continuu, sărbătoarea regească a Domnului vieții și al mării. „Astfel toată celebrația tainei este un chip al întregului iconomiei Domnului” spune Cabasila.²⁷⁰

Euharistia este punctul culminant al aspirațiilor noastre. Începutul și Sfârșitul sunt legate împreună: reminiscența Evangheliilor și profețiile Apocalipsei, plinătatea Noului Testament. Euharistia este o anticipare sacramentală, un stadiu al învierii, un „chip al Învierii” (ὁ τύπος τῆς ἀναπαύσεως; Fraza provine din rugăciunea de sfințire de la liturghia Sfântului Vasile). Viața sacramentală a credincioșilor se construiește pe Biserică. Prin taine și în ele noua viață a lui Hristos este extinsă și dăruită membrilor trupului Său prin taine Răscumpărarea este deslușită și apropiată. Am putea adăuga: în sacrameinte este împlinită Întruparea, adevărata reunire a omului cu Hristos Dumnezeu.

„O Hristoase, Paștile cele mari și Sfinte! O Înțelepciunea Cuvântului și puterea lui Dumnezeu! Învrednicește-ne să ne împărtășim de tine mai desăvârșit în zilele veșnicei Tale împărății.”
(*Imn pascal recitat de preot la fiecare slujire.*)

²⁷⁰ Nicolae Cabasila, *Expos. Liturgias*, c. 16, M.G. Cl. 404. A se vedea articolul lui Aulen în *Slujirea și tainele*, ed. Headlam și Dunkerley (1937). „Acum prin actul comemorării ne uităm înapoi la evenimentele istorice și la Sacrificiu văzându-le în lumina cea adevărată, în lumina Învierii. Prin urmare în slujirea morții Domnului nu slujim o slujbă de înmormântare, nici un memorial al martiriului; Taina nu este numai un sacrament al iubirii care suferă, ci a unei Iubiri victorioase. Lăudăm și mărim pe „Kyrios” cel Viu care vine la noi în sfânta Cină.



DIMENSIUNI ALE RĂSCUMPĂRĂRII

*„Eu sunt Alfa și Omega”
Apocalipsă 1: 8.*

I

Mesajul creștin a fost încă de la început mesajul mântuirii și în conformitate Domnul a fost depictat mai întâi de orice ca și Mântuitorul Care și-a mântuit oamenii Săi din robia păcatului și a stricăciunii. Faptul întrupării a fost interpretat în teologia creștină primară în perspectiva Răscumpărării. Concepțiile eronate ale Persoanei lui Hristos cu care trebuia să se lupte Biserica primară au fost criticate și respinse tocmai atunci când ele încercau să submineze realitatea Răscumpărării umane. S-a presupus la nivel general că înțelesul mântuirii a fost unirea intimă între Dumnezeu și om care a fost restaurată și s-a presupus că cei Răscumpărați trebuiau să aparțină ambelor părți, să fie concomitent dumnezeiești și omenești, căci altcumva comuniunea ruptă între Dumnezeu și om nu ar fi fost restabilită. Aceasta a fost principala linie de gândire a Sfântului Atanasie în lupta sa împotriva arienilor, a Sfântului Grigorie de

Nazinaz în respingerea apolinarianismului și a scriitorilor secolelor al IV-lea și al V-lea. Sfântul Grigorie de Nazianz spune că „este mântuit ceea ce este unit cu Dumnezeu.”²⁷¹ Aspectul răscumpărător și impactul Întrupării au fost accentuate emfatic de Părinți. Scopul și efectul Întrupării a fost definit tocmai ca și *răscumpărarea omului și restaurarea sa* la condițiile originale care au fost distruse de păcat și de Cădere. Păcatul lumii a fost abrogat și asumat de Cel întrupat. Și numai El fiind Dumnezeu și om ar fi putut face acest lucru. Pe de altă parte, ar fi nepotrivit să pretindem că Părinți au privit acest scop răscumpărător ca și *singurul motiv* pentru întrupare, astfel încât întruparea *să nu fi avut loc deloc, dacă omul nu ar fi păcătuit*. În această formă întrebarea nu a fost niciodată pusă de Părinți. Întrebarea despre *motivul ultim* al Întrupării nu a fost niciodată discutată formal în epoca patristică. Problema relației ultime dintre taina Întrupării și scopul ultim al creației nu a fost atinsă de Părinți; ei nu au elaborat niciodată acest punct sistematic. „S-ar putea spune pe bună dreptate că gândul întrupării independent de Cădere se armonizează cu punctele generale ale teologiei grecești. Anumite fraze patristice par să implice că gândul a fost realizat distinct aici și acolo și probabil discutat.”²⁷² Aceste „fraze patristice” nu au fost colectate și examinate. De fapt aceiași Părinți pot fi citați în favoarea unor opinii opuse. Nu este destul cumulul de citate, luate afară din contextul lor și ignorându-le scopul, adesea polemic pentru care sunt compuse scrieri particulare. Multe dintre aceste fraze patristice au fost doar afirmații „ocasionale” și ele pot fi folosite numai cu o grijă și o precauție deplină. Înțelesul lor deplin poate fi descoperit numai când sunt citite în context, în perspectiva gândirii fiecărui scriitor particular.

²⁷¹ *Epist 101, ad Caledonium* (M., P.G., 37, col. 118).

²⁷² Episcopul B. F. Westcott, „Evangelia creației,” în *Epistolele Sfântului Ioan, textul grec cu note și esee*, ediția a treia (Macmillan, 1892), p. 288.

II

Rupert din Deutz († 1135) pare să fie primul între teologii medievali care a ridicat formal problema *motivului* întrupării și crezul lui a fost că Întruparea aparținea planului original al Creației care a fost prin urmare independent de Cădere. În interpretarea sa, întruparea era împlinirea scopului ultim creativ al lui Dumnezeu, un scop în sine și nu numai un scop răscumpărător pentru eșecul uman.²⁷³ Honoriu de Autun († 1152) a fost de aceeași convingere.²⁷⁴

²⁷³ Rupertus Tuitensis, *De gloria et honore Filii hominis super Matthaeum*, lib. 13, (M. P.L., 148, col 1628): „aici se cuvine mai întâi să întrebăm dacă sau nu Fiul lui Dumnezeu, despre care tratează acest discurs, ar fi devenit om chiar dacă păcatul pe baza căruia murim cu toții nu ar fi intervenit. Nu este îndoială că El nu ar fi devenit muritor și nu și-ar fi asumat un trup muritor dacă nu ar fi avut loc păcatul și a cauzat omul să devină muritor. Numai un necredincios ar putea fi atât de ignorant. Problema este: s-ar fi întâmplat acesta și ar fi fost necesar pentru omenire ca Dumnezeu să devină om, Capul și Regele tuturor după cum este El acum? Care ar fi răspunsul?” Rupert citează din Augustin despre predestinația sfinților (*De civitate Dei*, 14, 23) și continuă: „din moment ce cu privire la sfinți și la toți aleșii nu este nici o îndoială că ei v-or fi găsiți cu toții, până la numărul din planul lui Dumnezeu, despre care se vorbește în binecuvântarea de dinaintea păcatului, „creșteți și vă înmulțiți” și ar fi absurd să credem că păcatul ar fi fost necesar cu scopul de a obține acel număr, despre care trebuie gândit despre chiar capul și Regele tuturor celor aleși, îngeri și oameni, ci că binecuvântații iubirii Lui vor fi cu pruncii oamenilor.” [Proverbe 8: 31]” Cf. deasemenea *De glorificatione Trinitatis*, lib. 3. 20 (m. P.L. 169, col 72): „Prin urmare spunem destul de probabil că omul a fost făcut să înlocuiască numărul îngerilor [pentru cei care au căzut] ci fiindcă atât îngerii cât și oamenii au fost făcuți pentru un singur om, Iisus Hristos, astfel încât la fel cum El a fost născut Dumnezeu din Dumnezeu și a fost făcut și om, el ar fi avut o familie pregătită în ambele părți... Încă de la început, înainte ca Dumnezeu să facă ceva, a fost în planul Lui ca Cuvântul [Logos] lui Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul [Logos] să devină carne și să locuiască între oameni cu o mare iubire și cu cea mai adâncă smerenie, care a fost bunăvoința sa.” (Se face aluzie din nou la Proverbe 8: 31).

²⁷⁴ Honorius de Autun, *Libellus octo quaestionum de angelis ex homine*, cap. 2 (M.P.L., 172, col. 72): „prin urmare primul păcat al omului nu a fost cauza Întrupării lui Hristos; mai mult a fost cauza morții și a condamnării. Causa Întrupării lui Hristos a fost predestinația îndumnezeirii umane. Acest lucru a fost întradevăr

Marii doctori ai secolului al XIII-lea, ca Alexandru de Hales și Albert cel Mare, au admis ideea unei Înrupări independente de Cădere ca fiind cea mai convenientă soluție a problemei.²⁷⁵ Duns Scotus (c. 1266-1308) a elaborat toată concepția cu o mare grijă și cu consistență logică. Pentru el Înruparea luată diferit de Cădere nu a fost numai o prezumție, ci mai mult o presuposiție doctrinară indispensabilă. Înruparea Fiului lui Dumnezeu a fost pentru el ceva în întregime accidental sau „ocazional.” „Din nou, dacă Căderea ar fi fost cauza predestinației lui Hristos, ar urma că cea mai mare lucrare a lui Dumnezeu ar fi ocazională, căci mărirea tuturor nu ar fi atât de intensă ca și cea a lui Hristos și pare nerezonabil să gândim că Dumnezeu ar fi îndeplinit o astfel de lucrare dacă Adam ar fi făcut o faptă bună și nu ar fi păcătuit.” Toată problema pentru Duns Scotus a fost tocmai cea a *ordinii „predestinației” dumnezeiești sau a scopului, a ordinii gândirii* în sfatul lui Dumnezeu despre Creație. Hristos înrupatul a fost primul obiect al voinței creative a lui Dumnezeu și pentru dragul lui Hristos a fost creat totul. „Înruparea lui Hristos nu a fost prevăzută ocazional, ci a fost văzută ca și un scop imediat a lui Dumnezeu din veșnicie, astfel, în vorbirea despre lucrurile care sunt predestinate, Hristos în natura umană a fost predestinat înaintea altora, din moment ce El este mai aproape de sfârșit.” Această ordine a „țelurilor” sau „previziunilor”

predestinația lui Dumnezeu din veșnicie ca omul să fie îndumnezeit, căci Domnul a spus, „Părinte Tu i-ai iubit mai înainte de creația lumii” [cf. Ioan 17: 24], cei care sunt predestinați și îndumnezeiți prin Mine... Prin urmare era necesar ca El să devină înrupat, pentru ca omul să fie îndumnezeit și astfel nu urmează că păcatul a fost cauza înrupării Sale, ci apare logic faptul că păcatul nu a alterat planul lui Dumnezeu de îndumnezeire a omului; din moment ce atât autoritatea scripturii cât și gândirea clară au declarat că Dumnezeu l-ar fi asumat pe om chiar și dacă omul nu ar fi păcătuit. [Ioan 17; 24].

²⁷⁵ Albert Halensis, *Summa theologiae*, ed. Ad. Claras Aquas, dist. 3 qu. 3, m. 3; Albertus Magnus, Ioan 3, 1. *Sententiarum*, dist. 20, art. 4, ed. Borgnet, t. 28, 361: „Despre această problemă se poate spune că soluția este nesigură, dar în măsura în care se poate exprima o opinie, cred că Fiul lui Dumnezeu s-ar fi făcut om chiar și dacă omul nu ar fi păcătuit.

a fost una logică. Principalul accent al lui Duns Scotus a fost pe caracterul necondițional și primordial al decretului dumnezeiesc al Întropării, văzut în perspectiva totală a Creației.²⁷⁶ Toma de Aquino (1224-1274) a discutat și el problema destul de mult. El a văzut toată greutatea argumentului în favoarea opiniei că, chiar dincolo de Cădere, „totuși, Dumnezeu s-ar fi întrupat” și a citat fraza lui Augustin: „în Întruparea lui Hristos trebuie luate în considerare alte lucruri dincolo de iertarea păcatelor” (*De Trinitate*, XIII. 17). Toma de Aquino a fost incapabil să găsească în Scripturi și în scrierile

²⁷⁶ Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, 3, dist. 19, ed. Wadding, t. 7, p. 415. Cf. *Reportata Prisiensia*, lib. 3, dist. 7, qu. 4, schol. 2, ed. Wadding, t. 11. 1, 1, p. 451. „Eu spun totuși, Căderea nu este cauza predestinației lui Hristos. Întrădevăr chiar și dacă un înger nu ar fi căzut sau nici un om, astfel Hristos tot ar fi fost predestinat – chiar și dacă alții nu ar fi fost creați ci numai Hristos. Aceasta o demonstrez astfel: oricine voiește metodic mai întâi dorește un final și apoi mai imediat, acele lucruri care sunt mult mai imediate unui sfârșit. Dumnezeu voiește mai metodic; prin urmare el voiește astfel: mai întâi se dorește pe Sine și tot ceea ce este intrinsec Sine; mai direct, atât cât privește lucrurile extrinseci, el este sufletul lui Hristos. Prin urmare în legătură cu orice merit și înainte ca orice de merit să fie prevăzut, El prevede că Hristos trebuie să fie unit cu El într-o unire substanțială. Dispoziția și predestinația este mai întâi completă în ceea ce privește aleșii și apoi este făcut ceva cu privire la reprobați, ca și o faptă secundară, pentru ca nimeni să nu se bucure ca și cum pierderea unuia să fie o recompensă pentru sine; prin urmare, înainte de prevăzuta Cădere și înaintea oricărui merit tot procesul cu privire la Hristos a fost prevăzut... Prin urmare vă spun așa: mai întâi, Dumnezeu se iubește pe Sine; în al doilea rând se iubește pe Sine prin alții și această iubire a Lui este pură; în al treilea rând, El dorește să fie iubit de alții, cineva care Îl poate iubi la cel mai înalt nivel (vorbind despre iubirea extrinsecă a cuiva); în al patrulea rând El prevede unirea acelei naturi care se cuvine să îl iubească la cel mai înalt nivel, deși nimeni nu a căzut [sau ca și cum nimeni nu ar fi căzut]... și prin urmare în al cincilea caz, El vede un mediator care vine să sufere și să răscumpere, decât numai dacă cineva a păcătuit, decât dacă mărirea cărnii a fost plină de mândrie, decât numai dacă ceva avea nevoie să fie răscumpărat; altcumva El ar fi fost tot Hristosul mărit.” Același motiv se găsește în *Opus Oxoniense*, dist. 7, qu. 3, scholium 3, Wadding, 202. A se vedea P. Raymond, „Duns Scot,” în *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, t. 4, col. 1890-1891 și articolul său „Motivul întrupării: Duns Scot și școala scotistă,” în *Studii Franciscane* (1912); deasemenea R. Geeberg, *Teologia lui Iohannes Duns Scotus* (Leipzig, 1900), s. 250.

patristice o mărturie definită la această Întrupare independentă de Cădere și prin urmare a fost înclinat să creadă că Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi întrupat dacă primul om nu ar fi păcătuit: „deși Dumnezeu se putea întrupa fără existența păcatului, este totuși mult mai potrivit să spunem că, dacă omul nu ar fi păcătuit, Dumnezeu nu s-ar fi întrupat, din moment ce în sfintele Scripturi motivul Întrupării este dat pretutindeni ca și păcatul primului om.” Taina de necuprins a voinței dumnezeiești poate fi înțeleasă de om numai în măsura în care [aceste lucruri] sunt transmise în Sfânta Scriptură” sau după cum spune Toma de Aquino în alt loc, „numai în măsura în care suntem informați de autoritatea sfinților prin care Dumnezeu și-a descoperit voința Sa.” Numai singur Hristos știe răspunsul la această întrebare: „adevărul problemei numai El îl poate ști, care a fost născut și care a fost oferit, fiindcă El a dorit așa.”²⁷⁷ Bonaventura (1221-1274) a sugerat aceeași grijă. Comparând cele două opinii – una în favoarea unei Întrupări diferite de Cădere și cealaltă dependentă de ea, el a concluzionat: „ambele opinii îndeamnă sufletul la devoțiune din două motive: prima, mult mai consonantă cu judecata rațiunii; totuși apare că a doua este mult mai agreabilă evlaviei credinței.” Trebuie să ne bazăm pe mărturia directă a Scripturilor mai mult decât pe argumentele logicii umane.²⁷⁸ Pe de-a întregul, Duns Scotus a fost urmat de o majoritate de teologi din ordinul franciscan și de mulți din afara lui, ca de exemplu de Dionisie Cartusianus, de Gabriel Biel, de John Wessel și în timpul Sinodului de la Trent de Giacomo Nachianti, episcop de Chiozza (Jacobus Naclantus) și deasemenea de unul dintre reformatorii primari, de Andreas Osiander.²⁷⁹ Această opinie

²⁷⁷ *Summa theol.*, 3a, qu. 1, art. 3; in 3 Sentent., dist. 1, qu. 1, art. 3.

²⁷⁸ Bonaventura, in 3 Sentent., dist. 1, qu. 2, ed. Lungduni (1668), pp. 10-12.

²⁷⁹ Cf. A. Michelé, „Întrupare,” în *Dicționarul teologiei catolice*, t. 7, col. 1495 ss. John Wessel, *De causis Incarnationis*, lib. 2, c. 7, citat de G. Ullman, *Die reformatoren von der Reformation*, Bd. 2, (Gotha, 1866), s. 398 ff. Despre Naclantus a se vedea Westcott, *op. cit.*, p. 312 ff. Andreas Osiander, *an Filius Dei fuit incarnatus, si peccatum non intervenisset in mundum? Item de imagine Dei quid sit? Ex certis et evidnetibus*

a fost puternic opusă de alții și nu atât de niște tomiști stricți. Toată problema a fost puternic discutată de romano-catolici și de teologii protestanți în secolul al XVII-lea.²⁸⁰ Între campionii romano-catolici ai decretului absolut al Întrupării ar trebui menționat în special François de Sales și Melabranche. Melabranche a insistat puternic pe *necesitatea metafizică* a întrupării, destul de diferită de Cădere, căci altcumva susținea el nu ar fi nici un motiv potrivit sau

S. Scripturae testimonis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus derompta explicio (Monte Regia Prussiae, 1550); vezi I. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2, Aufl. (1853), Bd. 2, s. 438 ff și 584; Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Bd. 2 (Leipzig, 1912) s. 462. Osiander a fost puternic criticat de Calvin, *Institutio*, lib. 2, cap. 12, 4-7, ed. Tholuck, 1, s. 304-309.

²⁸⁰ A se vedea de exemplu lunga discuție în „Dogmata Theologica” a lui L. Thomassin (1619-1695) în volumul 3, *De incarnatione verbii Dei*, 2, cap. 5 la 11, ed. Nova (Parisiis, 1866), pp. 189-294. Thomassin respinge teoria scotistă ca și o „halucinație,” contrazisă deschis de evidența scripturii și de învățătura Părinților. El oferă o lungă listă de citate patristice, în principal din Augustin. Bellarmin (1542-1621) respinge această idee într-o frază: „căci dacă Adam ar fi rămas în acea inocență în care a fost creat, fără îndoială Fiul Omului nu ar fi suferit; probabil că nu și-ar fi asumat nici măcar carne umană, după cum chiar Calvin învață”; *De Christo*, lib. 5, cap. 10, editio prima Romana (Roma, 1823), t. 1, p. 432. Petavius (1583-1652) a fost foarte puțin interesat de această controversă: „această problemă este discutată puternic în școli, dar fiind afară din cercul controverselor, o vom explica în câteva cuvinte.” Nu există nici o mărturie pentru această concepție în Tradiție și Petavius ne oferă câteva citate care au un efect opus. „Opus de Theologicis Dogmatibus,” tomus 4, *De incarnatione*, lib. 2, cap. 17, 7-12, ed. (Venetiis, 1757), pp. 95-96. De partea protestantă a se vedea scurta discuție din John Gerhard, *Loci Theologici*, Locus Quartus, „De Persona et Officio Christi,” cap. 7, cu referințe valabile la literatura mai timpurie și un set interesant de citate patristice; ed. Sd. Pressus (Berolini, 1863), t. 1, pp. 513-514 și una mai lungă în J. A. Quenstedt, *Theologia Didactico-Polemica, sive Systema Theologicum* (Wittebergae, 1961), Pars 3 & 4, Pars 3, cap. 3, Membrum 1, Sectio 1, Quaestio 1, pp. 108-116. Pe de altă parte, Suarez (1548-1617) a apărut un punct de vedere reconciliat în care ambele opinii conflictuale puteau fi păstrate. Vezi comentariile lui la *Summa*, 3a, Disput. 4, sectio. 12 și întreg Disp. 5a, *Opera omnia*, ed. Berton (Parisiis, 1860), pp. 186-266.

scop pentru însuși actul creației.²⁸¹ Controversa încă mai continuă între teologii romano catolici, uneori cu fierbințeală și vigoare și problema nu este încă rezolvată.²⁸² Între anglicani, în ultimul secol, episcopul Westscot a pledat puternic pentru „motivul absolut” în admirabilul său eseu despre „Evanghelia Creației.”²⁸³ Părintele Serghei Bulgakov a fost puternic în favoarea opiniei că Întruparea

²⁸¹ François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, livre 2, ch. 4 și 5, în *Oeuvres, édition complète*, t. 4, (Annency, 1894), pp. 99ss și 102ss. Melabranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion*, édition critique par Armand Cuvillier (Paris, 1948), tomul 2, Entretien 9, 6, p. 14: „oui assurément l'Incarnation du Verbe est le premier et le principal des desseins de Dieu; c'est ce qui justifie sa conduite”; *Traité de la nature et de la Grâce* (Rotterdam, 1712), Discours 1, 1, p. 2. Seconde Éclaircissement, p. 302ss.; *Réflexions sur la Prémotion Physique* (Paris, 1715), p. 300: „Il suit évidemment, ce me semble, de ce que je viens de dire, que le premier et le principal dessein de Dieu dans la création, est l'Incarnation du Verbe; puisque Jesus Chrsit est el premier en toutes choses... et qu'ainsi, quand l'homme n'aurait point péché, le verbe se serait incarné”; cf. p. 211 și *passim*. Pentru informații mai detaliate a se vedea J. Vigrain, *La Christianisme dans la philosophie de Melabranche et son Expérience Religieuse* (Paris, 1926), p. 22ss.; J. Maydiu, „La Création du Monde et l'Incarnation du Verbe dans la Philosophie de Melabranche,” în *Buletinul literaturii eclesiastice* (Toulouse, 1935). Nu este interesant să îl menționăm că Leibinz a privit și el întruparea ca și un scop absolut în creație; a se vedea citatele din lucrările lui nepublicate în J. Baruzi, *Leibniz și organizația religioasă a pământului* (Paris, 1907), pp. 273-274.

²⁸² Punctul de vedere scotist a fost prezentat de un franciscan, Părintele Hrisostom, în două din cărțile lui: *Chrsitus Alpha et Omega, seu de Chrsiti universali regno* (Lille, 1910, publicată fără numele autorului) și *Motivul Întrupării și principile tomiste contemporane* (Tours, 1921). Ultima a fost o replică criticilor în care el a adunat un număr impresionat de texte patristice. Punctul de vedere tomist a fost adoptat de părintele E. Hogon, *Taina întrupării* (Paris, 1913), p. 63ss., și Părintele Paul Galtier, S.J. *De Incarnatione et de Redptione* (Paris, 1926); a se vedea și părintele Hilair de Paris, *Cur Deus Homo? Dissertario de motivo Incarnationis* (Lion, 1867) [include o analiză a textelor dintr-un punct de vedere tomist]. Cf. introducerea din cartea Dr. Aloysius Splinder, *Cur verbum, caro factum? Das Menschwerdung in den christologischen und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung in den christologischen Galubenskämpfen des vierten und fünften christlichen Jahrhunderts* (Paderborn, 1938) [„Forschungen zur christlichen Literatur – und Dogmengeschichte,” hsgg. Von A. Erhardt und Dr. J. P. Kirsch, Bd. 18, 2 Heft].

²⁸³ A se vedea nota 1 deasupra.

trebuie privită ca și un decret absolut al lui Dumnezeu, înainte de catastrofa Căderii.²⁸⁴

III

În cursul acestei discuții de veacuri s-a făcut un apel constatat la mărturia Părinților. Destul de ciudat, cel mai important argument a fost trecut cu vederea în această analogie a citatelor. Din moment ce problema motivului Întrupării nu a fost niciodată ridicată formal în epoca patristică, majoritatea textelor folosite în discuțiile din urmă nu puteau oferi nici un fel de ghidaj direct.²⁸⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) pare să fie singurul părinte care a fost preocupat direct de problemă, deși nu în aceleași împrejurări ca și ceilalți teologi târzii ai Occidentului. El a afirmat că Întruparea trebuia privită ca și un *scop absolut și primar al lui Dumnezeu în actul Creației*. Natura Întrupării, a acestei uniri a maiestății dumnezeiești cu slăbiciunea umană este o taină necuprinsă, dar cel puțin noi putem cuprinde această unire și scop al acestei taine supreme, *logosul și skopos-ul* său. Acest motiv original sau scop ultim a fost în opinia Sfântului Maxim tocmai Întruparea și mai apoi propria noastră încorporare în trupul celui Întrupat. Fraza Sfântului Maxim este clară și directă. A Șaizecia *Questio ad Thalassium* este un comentariu la 1 Petru, 1: 19-20: „Hristos a fost și este un Miel nevinovat și fără prihană care a fost pre-orânduie de la întemeierea lumii.” Acum problema este: Sfântul Maxim sumarizează mai întâi scurt adevărata învățătură despre persona lui Hristos și mai apoi începe: „acesta este sfârșitul cel binecuvântat, pe baza căruia a fost creat totul. Acesta este scopul dumnezeiesc, care a fost gândit înaintea începutului Creației și pe care îl numim o frumusețe intenționată. Toată creația există pe baza acestei împliniri și totuși împlinirea

²⁸⁴ Părintele Serghei Bulgakov, *Agents Bozhii* (Paris, 1933), p. 191 ff (în rusă). Traducere franceză, *Du Verbe Incarné* (Paris, 1943).

²⁸⁵ Dr. Splinder a fost singurul student al problemei folosind metoda istorică cuvenită în mânăuirea textelor.

există fiindcă nimic nu a fost creat. Din moment ce Dumnezeu a avut acest sfârșit în vedere, El a creat natura lucrurilor. Aceasta este împlinirea providenței și a plănuirii. Prin aceasta există o recapitulare la Dumnezeu a celor creați de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile, minunatul plan al lui Dumnezeu, super-infinit și pre-existând înaintea tuturor veacurilor. Mesagerul, care este esențial Cuvântul lui Dumnezeu, a devenit om pe baza acestei împliniri. Se mai poate spune că a fost El cel Care a restaurat adâncurile bunătății împărtășite nouă de Tatăl și El a descoperit împlinirea în Sine, prin care creația a câștigat începutul adevăratei existențe. Pe baza lui Hristos, adică voim să spunem taina cu privire la Hristos, tot timpul și ceea ce este în timp și-au găsit începutul și sfârșitul existenței lor în Hristos. Căci înaintea timpului s-a presupus tainic o unire a tuturor veacurilor, a determinatului și a Indeterminatului, a măsuratului și a Nemăsuratului, a finitului și a Infinitului, a creației și a Creatorului, mișcării și a odihnei – o unire care s-a făcut văzută în Hristos în aceste timpuri din urmă.” (M., P.G., XC, 621, A-B.) Trebuie să distingem cu cea mai mare grijă între ființa veșnică a *Logosului* în sâmurile Sfintei Treimi și „iconomia” întrupării Sale. Este acordată o atenție sporită Întrupării: „prin urmare Hristos a fost prevăzut, nu după cum a fost El în conformitate cu natura Sa, ci după cum a apărut mai târziu întrupat de dragul nostru pentru iconomia finală.” (M., P.G., XC, 624D). La predestinația absolută a lui Hristos se face aluzie cu claritate deplină.²⁸⁶ Această convingere a fost în concordanță

²⁸⁶ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur* (Paris, Aubier, 1947), pp. 204-205; Părintele Balthasar citează *Qu. Ad Thalass.* 60 și adăugă că Sfântul maxim ar fi luat partea scotistă în controversa scolastică, totuși cu o calificare importantă: „Maxime de reste est totalment étranger au postulat de ce débat scholastique qui imagine la possibilité d’un autre ordre du monde sans péché et totalment irréal. Por lui la „volonté préexistente” de Dieu est identifique au monde des „idées” et des „possibles”: l’ordre des essences et l’ordre des faits coïncident en ce poit suprême” (în ediția germană, *Koschische Liturgie*, s. 267-268). A se vedea Dom Polycarp Sherwood, O.S.B., „Ambigua primară a

deplină cu opinia generală a sistemului teologic al Sfântului Maxim și el se întoarce la problemă cu mai multe ocazii, atât în răspunsurile către Thalassie cât și în *Ambigua*. De exemplu în legătură cu Efeseni 1:9, Sfântul Maxim spune: „[prin această întrupare și prin veacul nostru] El ne-a arătat pentru ce scop am fost făcuți și ne arătat cea mai mare bunăvoință a lui Dumnezeu către noi înainte de veacuri.” (M., P.G., 1097C). Prin înseși constituția sa omul anticipează în sine „marea taină a scopului Dumnezeiesc,” împlinirea ultimă a tuturor lucrurilor în Dumnezeu. Toată istoria providenței dumnezeiești este pentru Sfântul Maxim împărțită în două mari perioade: prima culminează în Întruparea *Logosului* și este povestea condescenței dumnezeiești („prin întrupare”); a doua este povestea urcușului uman în mărirea îndumnezeirii, o extensiune a Întrupării către toată creația. „Prin urmare putem împărți timpul în două părți în conformitate cu planul Său și putem distinge atât veacurile care aparțin tainei Întrupării Dumnezeiescului și veacurile cu privire la îndumnezeirea umanului prin har ... spunând aceste lucruri concis: atât acele veacuri care privesc pogorârea lui Dumnezeu la oameni și cele care au început urcușul oamenilor la Dumnezeu... Sau să spunem și mai bine, începutul, mijlocul și finalul tuturor veacurilor, cele care au fost, cele de acum și cele care vor fi, cele de acum și cele care vor să fie sunt Domnul nostru Iisus Hristos.” (M., P.G., XC; 320, B-C). Împlinirea finală este legată în viziunea Sfântului Maxim cu voința creativă primordială și cu scopul lui Dumnezeu. Prin urmare toată această concepție este strict „teocentrică” și în același timp „hristocentrică.” Aceasta nu obscurizează în nici un fel realitatea tristă a păcatului, mizeriei depline a existenței păcătoase. Un mare accent se pune întotdeauna de Sfântul Maxim pe lupta cu patimile și cu răul. El vede tragedia

Sfântului Maxim Mărturisitorul” în *Studia Anselmiana* (Roma, 1955), fasc. 36, ch. 4, pp. 155ff.

Căderii și a apostazia creatului în perspectiva mai largă a planului original al Creației.²⁸⁷

IV

Care este greutatea actuală a mărturiei Sfântului Maxim? Este ceva mai mult decât „opinia sa privată” și care este autoritatea unor astfel de „opinii”? Este destul de clar că problemei primului sau ultimului „motiv” al Întropării se poate oferi numai un răspuns „ipotetic” (sau „convenient”). Multe afirmații doctrinare sunt astfel de afirmații ipotetice sau „teologumene.”²⁸⁸ Se pare că „ipoteza” Întropării diferită de Cădere este mai puțin permisibilă în sistemul principal al învățaturii patristice. Un răspuns adecvat întrebării „motivului” Întropării poate fi oferit numai în contextul general al doctrinei Creației.

²⁸⁷ Cea mai bună expoziție a teologiei Sfântului Maxim este oferită de S.L. Epifanovich, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și Teologia Bizantină* (Kiev, 1915; în rusă) cf. Capitolele despre Sfântul Maxim din cartea mea, *Părinții bizantini* (Paris, 1933), pp. 200-227 (în rusă). Spre adăugare la cartea Părintelui van Balthasar, citată mai sus, am putea cerceta cu mare beneficiu „Introducerea” lui Dom Polycarp Sherwood despre *Cele patru sute de capete despre milostenie* ale Sfântului Maxim, *Scriitori creștini antici*, No. 21 (Londra și Westminster, Md., 1955). Vezi deasemenea Lars Thunberg, *Microcosmos și mediator: antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul* (Lund, 1965).

²⁸⁸ A se vedea definiția „teologumenelor” de Bolotov, *Thesen über das „Filioque,”* oprima dată publicată fără numele autorului („von einem russischen Theologen”) în *Revue Internationale de Théologie*, No. 24 (Oct.-Dec., 1898), p. 682: „man kann fragen, was ich es auch eine theologische Meinung, aber eine theologische meinung derer, welche für einen jeden „Katholiken” mehr bedeuten als gewöhnliche Theologen, es sind die theologische Meinungen der hl. Väter der einen ungeteilten Kirche, es sind die meinungen der Männer, unter denen auch die mit Recht *hoi didaskaloi tēs oikoumēnes* gennanten sich befinden.” Nici o „teologumenă” nu poate pretinde mai mult decât „probabilitate” și nici o „teologumenă” nu poate fi acceptată dacă a fost dezaprobată clar de o pronunție „dogmatică” sau autoritativă a Bisericii.



PURUREA FECIORIA MACII DOMNULUI²⁸⁹

Scriitorul este deplin conștient de lipsa de adecvare a acestei expuneri. Acesta nu este un eseu teologic în sensul strict. Este numai o adresare ocazională scrisă cu grabă cu câțva timp în urmă după ce a fost improvizată. Singura afirmație a autorului a fost să sugereze modul în care subiectul trebuia abordat și deschis discuției. Principalul interes în lucrare a fost de a dovedii că mariologia aparține corpului doctrinei creștine sau dacă fraza ne permite celui minim de acord doctrinar afară de care nici o unitate adevărată a credinței nu poate fi pretinsă.

G.F.

Toată învățătura dogmatică despre Doamna și Fecioara poate fi condensată în aceste două nume ale ei: *Maica Domnului* și *Pururea Fecioara*, – Θεοτόκος și ἀειπαρθένος. Ambele nume au autoritatea Bisericii Universale și autoritate ecumenică. Nașterea Feciorească este atestată deplin în Noul Testament și a fost o parte integrală a tradiției catolice de atunci. „Întrupat de la Duhul Sfânt și din fecioara Maria” (sau „născut din Fecioara Maria”) este o frază credală. Nu este o afirmație a unei *fapt* istoric. Este tocmai o afirmație *credală*, o profesiune solemnă a *credinței*. Termenul de pururea Fecioară a fost girat formal de Al Cincilea Sinod Ecumenic (553). *Theotokos* este

²⁸⁹ „Pururea Fecioria maicii Domnului” a apărut original în *Maica lui Dumnezeu*, editat de E.L. Mascall (Londra: Tipografia Dacre, 1949), pp. 51-63. Retipărit cu permisiune.

mai mult decât un nume sau un titlu onorific. Este o definiție doctrinară – într-un cuvânt. A fost un punct important și un semn distinctiv chiar și înainte de Sinodul de la Efes (431). Deja Sfântul Grigorie de Nazinaz îl avertizează pe Cledonius: „dacă cineva nu o numește pe Maria Theotokos, el este înstrăinat de Dumnezeu” (*Epist.* 101). De fapt numele a fost larg folosit de Părinții secolului al patrulea și posibil chiar și în secolul al treilea (de Origen de exemplu dacă putem avea încredere în Socrate, *Hist. Eccl.*, VII, 32 și de alte texte păstrate în catene, *In Lucam Hom.* 6 și 7, ed. Rauer, 44, 10 și 50. 9). Ea era deja tradițională atunci când a fost contestată de Nestorie și grupul său. Cuvântul nu apare în Scripturi la fel cum nu apare termenul de ὁμοούσιος. Dar cu siguranță nici la Nicea nici la Efes, Biserica nu a inovat sau a impus un nou articol de credință. A fost ales și folosit un cuvânt „nescripturistic” tocmai pentru a exprima și păzii crezul tradițional și convingerea comună a veacurilor. Este adevărat că Al Treilea Sinod ecumenic era preocupat în special cu dogma hristologică și nu a formulat nici un fel de doctrină mariologică. Pentru ca să fim preciși trebuie să știm pentru ce motiv a fost cu adevărat remarcabil că termenul *mariologic* a fost selectat și scos în evidență ca și un simbol doctrinar în discuția hristologică. Întradevăr a fost un cuvânt cheie pentru hristologie. „Acest nume” spune Sfântul Ioan Damaschinul, „conține toată taina Întrupării” (*De fide Orth.*, III. 12). După cum bine se exprimă Petavius: *quem in Trinitatis explicando dogmate ὁμοουσιου vox, eundem hoc in nostro Incarnationis usum ac principatum obtinet Θεοτόκου nomen* (*De Incarnatione*, lib. V, cap. 15). Motivul și scopul unei astfel de alegeri sunt evidente. Doctrina hristologică nu poate fi afirmată niciodată acurat și adecvat decât dacă nu s-a inclus o învățătură destul de definită despre Maica lui Hristos. De fapt, toate îndoielile și greșelile timpurilor moderne depind în cele din urmă tocmai de confuzia hristologică ultimă. Ele descoperă un nesperat „conflict în hristologie.” Nu există loc pentru Maica lui Dumnezeu într-o „hristologie redusă.” Teologii protestanți pur și simplu nu au spus nimic despre ea. Totuși, pentru a o ignora pe mamă înseamnă

a interpreta greșit pe Fiul. Pe de altă parte, persoana binecuvântatei fecioare poate fi înțeleasă cum se cuvine și descrisă cum se cuvine numai într-un așezământ și context hristologic. Mariologia este numai un capitol din Tratatul despre întrupare care nu v-a fi extins niciodată la un „tratat” independent. Bineînțeles nu este un capitol ocazional sau opțional, nici un appendice. Acesta aparține cărții doctrinei. Taina Întrupării include Mama întrupatului. Orișicum, uneori această perspectivă hristologică a fost obscurizată de o exagerare devoțională, de un pietism nebalansat. Pietatea trebuie să fie ghidată și verificată de dogmă. Din nou, trebuie să fie un capitol mariologic în tratatul despre Biserică. Înseși doctrina despre Biserică este o „hristologie extinsă,” doctrina „*Hristosului total*” *totus Christus, caput et corpus*.

Numele de *Theotokos* accentuează faptul că Copilul pe care l-a purtat Maria nu a fost un „om simplu,” nu a fost o persoană umană, ci unul născut Fiul lui Dumnezeu, „Unul din Sfânta Treime,” totuși întrupat. Aceasta este piatra de temelie a credinței ortodoxe. Să ne amintim de formula de la Calcedon: „prin urmare, urmând sfinților Părinți mărturisim *unul și același Fi* [ἐνὰ καὶ τὸν αὐτόν], Domnul nostru Iisus Hristos... născut înaintea veacurilor din Tatăl ca Dumnezeire, dar în ultimele zile, pentru noi și pentru a noastră mântuire, *Însuși același* [τὸν αὐτόν], născut din Maria, Maică Fecioară a lui Dumnezeu, ca și umanitate” [traducerea aparține Dr. Bright]. Tot accentul stă pe *identitatea* absolută a Persoanei: *același, însuși același, unus idemque* al Sfântul Leon. Aceasta implică o *naștere îndoită* a Cuvântului dumnezeiesc (dar emfatic nu o *Filiație* dublă; aceasta ar însemna tocmai pervertirea nestoriană). *Există numai un Fi*. Unul născut din Fecioara Maria *este* în cel mai deplin înțeles Fiul lui Dumnezeu. După cum spune Sfântul Ioan Damaschinul, Sfânta Fecioară nu a purtat „un om obișnuit, ci pe adevăratul Dumnezeu” [οὐ γὰρ ἀνθρωπὸν ψιλόν... ἀλλὰ θεὸν ἀληθινόν], totuși, „neîmbrăcat ci întrupat” [οὐ γυμνόν, ἀλλὰ σεσαρκωμένον]. Același care din veșnicie este născut din Tatăl, „în zilele cele din urmă” a fost născut din Fecioara, „fără nici o schimbare” (*De Fide Orth.*, III.

12). Nu există nici o confuzie a naturilor. „A doua γεννησις” este tocmai Înruparea. Nu a venit în ființă o *nouă persoană* atunci când Fiul Mariei a fost conceput și născut, ci veșnicul Fiul al lui Dumnezeu a fost *făcut om*. Aceasta constituie taina Maternității dumnezeiești a Fecioarei Maria. Întrădevăr Maternitatea este o relație *personală*, o relație între persoane. Fiul Mariei a fost în toate aspectele o Persoană dumnezeiască. Numele de *Theotokos* este o secvență a numelui *Theantropos*, Dumnezeu-omul. Ambele stau și cad împreună. Doctrina unirii ipostatice implică și cere concepția unei maternități dumnezeiești. Din nefericire, taina Înrupării a fost tratată în timpurile moderne mult prea adesea într-o manieră total abstractă, ca și cum ar fi o problemă metafizică sau chiar o ghicitoare dialectică. Ne consolăm prea repede cu dialectica Finitului și Infinitului, a Temporalului și a Veșnicului, etc., ca și cum ei ar fi numai termeni ai unei relații logice sau metafizice. Suntem în pericolul de a trece cu vederea sau de a pierde punctul esențial: Înruparea a fost o faptă măreață a Dumnezeului celui Viu, cea mai *personală* intervenție în existența creaturală, „coborârea” unei persoane Dumnezeiești, chiar Dumnezeu *în persoană*. Din nou, există o salvare subtilă dar reală în multe încercări recente de a restabili credința tradițională în termene recente. Există o tendință de a supra-accentua inițiativa dumnezeiască în Înrupare în așa măsură încât însuși Înrupatul se pierde în „Incognito-ul Fiului lui Dumnezeu.” Identitatea „directă” a Iisus-ului istoriei și a Fiului lui Dumnezeu este negată explicit. Tot impactul Înrupării este redus la simboluri: Domnul Înrupat este înțeles mai mult ca și exponentul unei idei sau principiu august (fie că este Mânia lui Dumnezeu sau Iubirea, Mânia sau Mila, Judecata sau Iertarea), decât ca o Persoană vie. În ambele cazuri implicațiile personale ale Înrupării sunt neglijate sau trecute cu vederea – mă refer la adopția noastră la adevărata filiație a lui Dumnezeu în Domnul Înrupat. Ceva foarte real și subtil s-a întâmplat oamenilor și cu oamenii când Cuvântul lui Dumnezeu „s-a făcut carne și a locuit între noi sau mai bine

spus „S-a sălășluit între noi” – o exprimare foarte pictorială: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Ioan 1, 14).

„Când timpul a sosit deplin, Dumnezeu și-a trimis Fiul Său născut dintr-o femeie” (Gal 4; 4, R.V). Aceasta este o afirmație scripturală a aceleiași taine cu care se luptau părinții al Calcedon. Care este înțelesul deplin și scopul acestei fraze: „născut din femeie”? Maternitatea, în general nu este în nici un sens epuizată de simplul fapt al unei procreări fizice. Ar fi o ordine deplorabilă dacă am ignora aspectul duhovnicesc. De fapt, procreația stabilește o legătură duhovnicească între maică și copil. Această relație este unică și reciprocă și esența ei este afecțiune și iubire. Suntem noi angajați să ignorăm această implicație a faptului că Domnul a fost născut „din Fecioara Maria”? În mod sigur nu este permisă nici o reducere dochetică în acest caz, la fel cum trebuie evitată peste tot în hristologie, Iisus a fost (și este) Dumnezeu cel Veșnic și totuși Întrupat și Maria a fost mama Sa în cel mai deplin înțeles. Altfel întruparea nu ar mai fi fost genuină. Aceasta înseamnă că pentru Domnul întrupat există o persoană particulară cu care El are o relație extrem de specială, – în termenii preciși, una a căruia El nu este numai Domn și Mântuitor ci și Fiu. Pe de altă parte, Maria a fost adevărata maică a copilului ei – adevărul maternității ei nu este cu nimic mai important decât taina maternității ei dumnezeiești. Copilul a fost dumnezeiesc. Totuși, implicațiile ei duhovnicești nu pot fi diminuate de caracterul excepțional al cazului și nici Iisus nu putea eșua a fi cu adevărat uman în răspunsul lui filial al afecțiunii materne din cea din care a fost născut. Aceasta nu este o speculație deșartă. Ar fi impertinent să pătrundem peste acest câmp sacru al acestei intimități neparalele între Maica și Copilul Dumnezeu. Ar fi și mai impertinent să ignorăm taina. În orice caz, ar fi o idee destul de împovărată dacă am privi pe Fecioara Maria ca și un simplu instrument fizic al Domnului în scopul de a-și asuma carne. Mai mult, o astfel de interpretare greșită este exclusă formal de învățătura explicită a Bisericii, atestată de la o dată încă timpurie: ea nu a fost doar un „canal” prin care Domnul Cereșc a venit ci cu

adevărat maica Celui care și-a asumat maternitate. Sfântul Ioan Damaschinul sumarizează precis în aceste cuvinte învățătura catolică: El nu a venit „ca și printr-o țeavă” [ὥς διὰ σωλήνος] ci El a asumat-o pe ea [ἐξ αὐτῆς], o natură umană consubstanțială cu a noastră (*De Fide Orth.*, III, 12).

Maria „a aflat har la Dumnezeu” (Luca 1; 30). Ea a fost aleasă și consacrată să slujească Taina Întrupării. Prin această alegere sau predestinație veșnică ea a fost într-un anume fel separată și i s-a dăruit un privilegiu unic și o poziție unică în întreaga umanitate, mai mult în toată creația. I s-a conferit un rang transcendent. Ea a fost dintr-o dată o *reprezentată* a rasei umane și a avut un loc special. Aici există o antinomie implicată de alegerea dumnezeiască. Ea a fost separată. A fost pusă într-o relație unică și neparalelă cu Dumnezeu, cu Sfânta Treime, chiar înainte de Întrupare, ca și Maică prospectivă a Domnului Întrupat, tocmai fiindcă nu era vorba de o întâmplare istorică obișnuită, ci o împlinire a unui decret veșnic al lui Dumnezeu. Ea are o poziție unică chiar și în planul dumnezeiesc al mântuirii. Prin Întrupare natura umană a fost restaurată din nou în legătura cu Dumnezeu care a fost distrusă și abrogată prin Cădere. Umanitatea sacră a lui Iisus a fost un pod peste abisul păcatului. Acum, această umanitate avea să fie luată din fecioara Maria. Întruparea era un nou început al destinului omului, începutul unei noi umanități. În Întrupare s-a născut „omul nou,” „ultimul Adam”; El a fost cu adevărat uman, dar mai mult decât un om: „omul cel de-al doilea care este din cer” (1 Cor. 15; 47). Ca și mamă a celui de „al doilea om,” Maria a participat în taina re-creației răscumpărătoare a lumii. În mod sigur, ea trebuie socotită între cei răscumpărați. Evident ea avea nevoie de mântuire. Fiul ei este Răscumpărătorul și Mântuitorul lumii. Totuși, ea este unica ființă umană pentru care Răscumpărătorul lumii este și fiu, propriul ei fiu pe care l-a purtat cu adevărat. Iisus a fost născut „nu din voința cărnii, nu din dorința omului, ci din Dumnezeu (Ioan 1, 13 – acest verset este legat atât de Întrupare cât și de regenerarea baptismală) și totuși El este „fructul pântecelui” Mariei.

Nașterea lui supranaturală este modelul și izvorul unei noi existențe, a unei nașteri noi și duhovnicești a tuturor credincioșilor, care nu este nimic altceva decât o participare la umanitatea Lui sacră, o adopție la filiația lui Dumnezeu – „în al doilea om,” în „ultimul Adam.” Moartea celui de „al doilea om” și-a avut necesar propriul ei drum în noua viață. Nu ar fi prea mult să spunem că pentru ea răscumpărarea a fost anticipată în faptul Înrupării – și a anticipat într-un mod particular și personal. „Duhul Sfânt Se va pogori peste tine și puterea Celui-Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul Care Se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu Se va chema” (Luca 1, 35). Aceasta a fost cu adevărat o “prezență teofanică” – în plinătatea Duhului și a harului. “Umbra” este un simbol teofanic. Maria a fost cu adevărat “plină de har,” *gratia plena*, κεχαριτωμένη. Bunavestire a fost pentru ea o *Cincizecime anticipată*. Suntem obligați să riscăm acest paralelism îndrăzneț de logica inscrutabilă a alegerii dumnezeiești. Nu putem privi Înruparea ca și un simplu miracol metafizic care ar fi nelegat de destinul personal și existența persoanelor implicate. Omul nu este tratat de Dumnezeu ca și cum ar fi o unealtă în mâna unui maestru. Atunci când puterea celui Prea Înalt a “supra-umbrit” Fecioara nu putea fi vorba doar de un har “instrumental.” Poziția unică a fecioarei Maria nu este evident propria ei împlinire, nici o simplă “recompensă” pentru “meritele” ei – și probabil nici plinătatea harului oferit într-o “prevedere” a meritelor și virtuții ei. A fost suprem un har liber al lui Dumnezeu, în cel mai strict sens – *gratia gratis data*. A fost o alegere absolută și veșnică, deși nu una necondițională – fiindcă a fost legată și condiționată de taina Înrupării. Maria își are poziția ei unică și “are o categorie a ei proprie” nu ca și simplă Fecioară, ci ca și *Fecioara-Maică*, παρθενομήτης, ca și maica predestinată a Domnului. Funcția ei în întrupare este îndoită. Este pe de altă parte, cea care asigură *continuitatea* rasei umane. Fiul ei este, în virtutea “nașterii sale celei de a doua,” Fiul lui David, Fiul lui Avraam și a tuturor “strămoșilor” (acest lucru este accentuat de genealogiile lui Iisus, în ambele versiuni). În fraza Sfântului Irineu, El “a *recapitulat* în Sine

lungul rând al umanității” (*Adv. Haeres.*, III, 18, 1: *longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit*), “a adunat în sine toate națiunile, împrăștiate cum erau ele încă de la Adam” (III, 22, 3) și “a luat asupra sa *vechea cale a creației*” (IV, 23, 4). Pe de altă parte, el “a arătat un nou fel de naștere” (V, 1, 3). El a fost *Noul Adam*. Aceasta a fost cea mai drastică frângere în continuitate, adevărata *repetiție* a procesului de mai înainte. Această “repetiție” începe tocmai cu Întruparea, cu Nașterea celui de “al doilea om.” Sfântul Irineu vorbește de o *recirculație* de la Maria la Eva (III, 22, 4). Ca și maica Noului Om Maria are partea ei anticipată în această noutate. Bineînțeles, Iisus Hristos este singurul Domn și Mântuitor. Maria este maica Lui. Ea este steaua de dimineată care anunță răsăritul soarelui, ridicarea adevăratului *Sol salutis*: ἀστήρ ἐμφαίνων τὸν Ἥλιον. Ea este “zorii zilei mistice,” ἀύγῃ μυστικῆς ἡμέρας (ambele fraze sunt din imnul acatist). Într-un anume sens Nașterea Doamnei noastre aparține tainei mântuirii. “Nașterea Ta O Maică a lui Dumnezeu și Fecioară, a adus bucurie la tot universul – căci din tine s-a ridicat Soarele Dreptății, Hristos Dumnezeul nostru” (Troparul Sărbătorii nașterii Doamnei). Gândirea creștină se mișcă întotdeauna în dimensiunea personalităților, nu în domeniul ideilor generale. Aceasta înțelege taina Întrupării ca și taina Mamei și a Copilului. Aceasta este paza ultimă împotriva celui mai abstract dochetism. Este paza împotriva concretitudinii evanghelice. Icoana tradițională a fecioarei Maria, în tradiția estică este tocmai icoana Întrupării: fecioara poartă întotdeauna un Copil. Nici o icoană și nici o imagine a Întrupării nu este posibilă fără Fecioara Maria

Din nou, Bunavestire este “începutul mântuirii noastre și descoperirea tainei celei din veșnicie: Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul Fecioarei și Gavril a proclamat bunele vestiri ale harului” (Troparul Sărbătorii Bunevestiri). Voința dumnezeiască a fost declarată și proclamată de arhanghel. Fecioara nu a fost tăcută. Ea a răspuns chemării dumnezeiești, a răspuns în smerenie și în credință. “Tată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău.” Voința dumnezeiască este primită și i se răspunde. Acest răspuns uman

este foarte relevant în acest moment. Ascultarea Mariei contrabalansează neascultarea Evei. În acest sens Fecioara Maria este a doua Evă, la fel cum Fiul ei este al doilea Adam. Această paralelă a fost trasă destul de devreme de Sfântul Iustin (*Dail*, 100) și în Sfântul Irineu găsim deja o concepție elaborată legată organic cu idea primară a recapitulării. “La fel cum Eva prin vorbirea cu un arhanghel a fost sedusă să fugă de Dumnezeu, încălcându-i cuvântul, la fel și Maria a primit buna vestire prin mijlocul unei convorbiri cu arhanghelul, pentru că să îl poată purta pe Dumnezeu în ea, fiindu-i ascultătoare cuvântului ei. Deși prima nu l-a ascultat pe Dumnezeu, totuși cea de a doua l-a ascultat pe Dumnezeu, astfel că Noua fecioară Maria a devenit apărătoare. Cum printr-o fecioară neamul omenesc a fost legat cu moartea, printr-o fecioară neamul omenesc este mântuit, balanța fiind păstrată, neascultarea unei fecioare prin ascultarea altei fecioare” (V, 19, 1). Din nou: “astfel nodul neascultării Evei s-a dezlegat prin ascultarea Mariei; căci ceea ce Eva, o fecioară a legat prin necredință, aceea Maria a dezlegat prin credință” (III, 22, 34 – traducere de Cardinalul Newman). Această concepție a fost tradițională, în special în învățătura catehetică, atât în est cât și în vest. “Este o mare taină [*magnum sacramentum*] că după cum printr-o femeie moartea a devenit partea noastră, viața a fost născută printr-o femeie” spune Augustin (*De agone Christ.*, 24, – în alt loc îl citează pur și simplu pe Irineu). “Moartea prin Eva, viața prin Maria” declară Ieronim (*Epist.* 22: *mors per Evam, vita per Mariam*). Am să citez acum un pasaj admirabil și concis dintr-una din predicile Mitropolitului Filaret al Moscovei (1782-1867). El predica odată la Bunavestire. “În zilele creației lumii când Dumnezeu a folosit cuvintele vii și puternice: *să fie...*, Cuvintele Creatorului au adus creaturile în existență. În ziua unică în existența lumii, atunci când Sfânta Maria s-a supus smeritului și ascultătorului *fie*, cu greu voi îndrăzni să exprim ce a avut loc atunci – cuvântul creaturii l-a provocat pe Creator să se pogoare în lume. Dumnezeu a spus și el: *vei lua în pântece și vei naște un fiu... el v-a fi mare... și v-a domni peste casa lui Iacob veșnic*. Din nou, ceea ce este dumnezeiesc și

incomprehensibil are loc – cuvântul lui Dumnezeu se pune în acțiune, permițând să fie întârziat de cuvântul Mariei: *cum poate fi aceasta?* Umilul ei *fie* a fost necesar pentru realizarea puternicului cuvânt al lui Dumnezeu *fie*. Ce fel de putere tainică este ascunsă în aceste cuvinte simple: *iată roaba Domnului fie mie după cuvântul Tău* – că produc un efect atât de extraordinar? Puterea minunată a dedicației de sine curate și depline a Mariei, o dedicație a voinței ei, a sufletului, a gândirii, a nădejdlor și a așteptărilor ei.” [*Choix de Sermons et Discours de S. Em. MGr. Philarète, Métropolit de Moscou*, traduse de A. Serpinet (Paris, 1866, T. I, p. 187) traduse de Dr. R. Haugh]. Întrădevăr Întruparea a fost un act suveran al lui Dumnezeu, dar a fost o revelație nu numai a puterii lui omnipotente, dar mai presus a iubirii și compasiunii pasionale. A fost implicat un apel la libertatea umană în înseși actul creației, în special în creația ființelor raționale. Inițiativa a fost dumnezeiască. Totuși, din moment ce mijloacele mântuirii alese de Dumnezeu au fost o asumare a naturii umane de persona dumnezeiască, omul a trebuit să-și aibă partea activă în această taină. Maria a dat glas acestui răspuns ascultător al omului în decretul răscumpărător a iubirii dumnezeiești astfel că ea a fost reprezentativa întregii rase. Ea a exemplificat în persoana sa toată umanitatea. Această acceptare bucurasă a scopului răscumpărător al lui Dumnezeu, atât de bine exprimat în *magnificat* a fost un act al libertății. Întrădevăr a fost o libertate a ascultării, nu a inițiativei – și totuși, o libertate adevărată, libertate a iubirii și a adorării, a smereniei și a încrederii – și libertate a cooperării (Cf. Sfântul Irineu, *Adv. haer.*, III, 21, 8: „Maria cooperând cu iconomia”) – aceasta este tocmai ceea ce înseamnă libertatea umană. Harului lui Dumnezeu nu poate fi pur și simplu *supraadăugat* mecanic. Trebuie să fie privit într-o ascultare și plecare liberă.

Maria a fost aleasă să devină maica Domnului întrupat. Trebuie să asumăm că ea era potrivită pentru acest lucru înfiorător, că ea a fost pregătită pentru această chemare excepțională – pregătită de Dumnezeu. Putem noi defini cum se cuvine natura și

caracterul acestei pregătiri? Ne confruntăm aici cu o antinomie crucială (la care am făcut aluzie mai sus). Binecuvântata Fecioară a fost *reprezentativa* rasei, a rasei umane *căzute*, a „*vechiului* Adam.” Ea a fost *a doua* Evă; cu ea începe „*noua* generație.” Ea a fost diferită de sfatul lui Dumnezeu, dar această „așezare departe” de sfatul veșnic al lui Dumnezeu nu a distrus solidaritatea ei esențială cu restul umanității. Putem noi rezolva această taină antinomică printr-o schemă logică? Dogma romano-catolică a Concepției Imaculate a fecioarei Maria este o încercare nobilă de a sugera o astfel de soluție. Această soluție este validă numai în contextul unei doctrine particulare cu mult lipsa de adecvarea păcatului original și care nu restrânge acest așezământ particular. Strict vorbind, această „dogmă” este o complicație nenecesară și o terminologie nefericită numai obscurizează adevărul indisputabil al crezului catolic. „Privilegiile” maternității dumnezeiești nu depind de „libertatea față de păcatul original.” Plinătatea harului a fost vărsată deplin pe Fecioara și curăția ei personală a fost păstrată de asistența perpetuă a Duhului. Aceasta nu a însemnat o abolire a păcatului. Păcatul a fost distrus numai pe copacul crucii și nu a fost posibilă nici o „scutire”, din moment ce a fost condiția comună și generală a întregului existenței umane. Nu a fost distrusă nici măcar de Întrupare, deși Întruparea a fost adevărata inaugurare a Noii Creații. Întruparea a fost numai baza și punctul de început al lucrării răscumpărătoare a Domnului. „Al doilea Adam” intră în plinătatea Măririi lui prin poarta morții. Răscumpărarea este un act complex și trebuie făcută o distincție grijulie în momentele ei, deși ele sunt integrate suprem în sfatul unic și veșnic al lui Dumnezeu. Fiind pur integrate în planul veșnic, în dispunerea temporală ele sunt reflectate una în alta și împlinirea finală este deja *prefigurată* și *anticipată* în toate stadiile mai primare. A existat un *progres* real în istoria răscumpărării. Maria a avut harul Întrupării, Maica întrupatului, dar acesta nu a fost harul *deplin*, din moment ce Răscumpărarea nu a fost deja împlinită. Totuși, curăția ei personală a fost posibilă chiar și într-o lume nerăscumpărată sau mai bine

spus într-o lume aflată în procesul răscumpărării. Adevăratul subiect teologic este cel al alegerii dumnezeiești. Maica și copilul sunt legate inseparabil în decretul unic al Întropării. Ca și eveniment, Întroparea este numai *punctul de întoarcere* a istoriei și punctul de întoarcere este inevitabil antinomic: aparține concomitent Vechiului și Noului. Restul este liniște. Trebuie să stăm în mirare și în tremurat pe pragul tainei.

Experiența intimă a Maicii Domnului este ascunsă de noi. Nimeni nu este capabil să împărtășească această experiență unică, prin înseși natura cazului. Este taina persoanei. Aceasta stă mărturie pentru reticența dogmatică a Bisericii în doctrina mariologică. Biserica vorbește despre ea în limbajul unei poezii devoționale, în limbajul unor metafore și imagini antinomice. Nu există nici o nevoie și nici un motiv să presupunem că Binecuvântata fecioară a realizat dintr-o dată toate implicațiile și plinătatea privilegiului unic conferit ei de harul lui Dumnezeu. Nu există nici un motiv și nici o nevoie să interpretăm „plinătatea” harului într-un sens literal ca incluzând toate desăvârșirile posibile și toată varietatea darurilor duhovnicești posibile. A fost o plinătate *a ei*, ea a fost *plină* de har. Și a fost o plinătate „specializată,” harul maicii Domnului, a fecioarei Maria a „Soției nenuntite,” *νόμφη ἀννυμεντης*. Ea și-a avut propria cale duhovnicească, propria creștere în har. Înțelesul deplin al tainei mântuirii a fost cuprinsă de ea gradual. Ea și-a avut propria parte în sacrificiul de pe cruce. „Chiar prin sufletul tău va trece sabie” (Luca 12; 35). Lumina deplină vine numai în înviere. Până în acel moment Iisus nu a fost încă mărit. După Înălțare o găsim pe Maria între cei Doisprezece, în centrul Bisericii care creștea. Un lucru este dincolo de orice îndoială. Binecuvântata fecioară a fost întotdeauna impresionată, dacă cuvântul se potrivește aici, de salutul angelic și de taina minunată a nașterii feciorești. Cum nu putea ea fi impresionată? Din nou, taina experienței sale este ascunsă de noi. Putem noi evita această ghicire fără să trădăm taina? “Iar Maria păstra toate cuvintele acestea, punându-le întru inima ei.” (Luca 2, 19). Viața ei lăuntrică trebuia să fie concentrată cu

privire la acest eveniment al poveștii ei. Taina Întrupării a fost pentru ea taina propriei ei existențe. Situația ei existențială a fost unică și deosebită. Ea a trebuit să fie pregătită pentru această demnitate fără precedent a situației. Probabil că aceasta este chiar esența demnității ei particulare care este descrisă în “pururea fecioria” ei. Ea este *Fecioara*. Fecioria nu este un pur statut trupesc sau o trăsătură fizică. Mai presus de orice este o *atitudine* lăuntrică și diferită de aceasta, statutul ei trupesc ar fi în întregime lipsit de sens. Titlul de Pururea-fecioară înseamnă mai mult decât o afirmație “psihologică.” Nu se referă numai la Nașterea Feciorească. Nu implică doar o excludere a oricărui intercurș marital (care ar fi în întregime inconceptibil dacă am crede cu adevărat în nașterea feciorească și în dumnezeirea lui Iisus). Exclue mai întâi orice fel de implicație “erotică”, orice dorințe senzuale și egoiste sau patimi, orice disipație a minții și a inimii. Integritatea trupestă sau nestrîcăriunea este un semn extern al curăției lăuntrice. Principalul punct este tocmai curăția inimii, acea condiție indispensabilă de al “vedea pe Dumnezeu.” Aceasta este libertatea de patimi, adevărata ἀπάθεια, care a fost descrisă comun ca și esența vieții duhovnicești. Libertatea de patimi și “dorințe” ἐπιθυμία – impermeabilitatea față de gândurile rele, după cum s-a exprimat Sfântul Ioan Damaschinul. Sufletul ei a fost guvernat numai de Dumnezeu [θεοϋβέροντων], a fost atașată suprem de El. Toată dorința ei a fost atașată dinspre lucrurile vrednice de dorință și afecțiune (Sfântul Ioan Damaschinul spune: τεταμμένη, atras, gravitând). Ea și-a păstrat veșnic fecioria minții, a sufletului și a trupului, – καὶ νῶ, καὶ ψυχῇ καὶ σώματι ἀειπαρθενεύουσιν (Omil. 1, *m Nativitatem B.V. Mariae* 9 și 5, Migne, Ser. Gr. XCVI, 676 A și 668 C). A fost o orientare neconturbată a întregii vieții personale în spre Dumnezeu, o dedicare deplină. A fi „roaba Domnului” înseamnă a fi pururea fecioară și a nu avea nici un fel de preocupare carnală. Fecioria duhovnicească este nepăcătoasă, dar nu este încă „desăvârșirea” și nu este libertatea de ispite. Într-un anume sens chiar și Domnul a fost deschis ispitelor și a fost ispitit de Satan în pustie. Probabil și

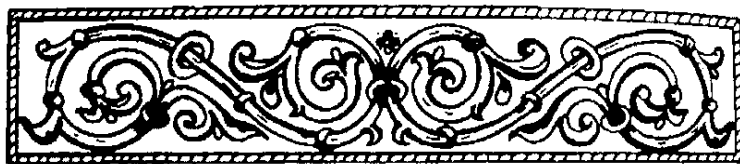
Fecioara Maria a avut ispitele ei, dar le-a depășit în credințioșia deplină față de chemarea lui Dumnezeu. Chiar și o iubire maternă obișnuită culminează într-o identificare duhovnicească cu un copil care implică adesea sacrificiu și negație de sine. Nimic nu poate fi asumat în cazul Mariei, Fiul ei avea să fie mare și a fost numit Fiul celui mai Înalț (cf. Luca 1, 32). Evident El este „cel care v-a să vină,” Mesia (cf. Luca 7, 19). Acest lucru este profestat deschis de Maria în *Magnificat*, un cântec de mulțumire și laudă mesianică. Maria nu putea să nu realizeze acest lucru, deși pentru un timp pal și gradual, la fel cum a ținut toate acele promisiuni mărețe în inima sa. Aceasta a fost singura cale conceptibilă pentru ea. Ea trebuia să fie absorbită de acest gând singur într-o credințioșie ascultătoare către Domnul „care a privit la smerenia roabei sale” și „a făcut cu ea lucruri mari.” Acesta este felul în care Sfântul Pavel descrie stadiul și privilegiu fecioriei: „femeia nemăritată și fecioara se îngrijește de ale Domnului, ca să fie sfântă și cu trupul și cu duhul” (1 Cor. 7. 34, versiunea Douay: *ἡ ἄγία καὶ τὸ σῶμα καὶ τὸ πνεῦμα*). Punctul central al acestei aspirații virginală este sfințenia Fecioarei Maria într-un tot curată și nepervertită.

Cardinalul Newman în admirabila sa „Scrisoare adresată Reverendului E. B. Pusey, D.D., cu ocazia irenicolului său” (1865) spune destul de apt: „teologia se ocupă cu probleme supra-naturale și cu taine pe care rațiunea nu le poate explica și nici înțelege. Liniei ei de gândire ajung la un final abrupt și pentru a le termina sau completa înseamnă să ne aruncăm jos în abis. Augustin ne avertizează că dacă încercăm să legăm și să găsim liniile care se termină în infinitate, nu vom reuși decât să ne contrazicem...” (*Dificultățile simțite de Anglicani în teologia catolică*, ediția a cincia, p. 430). Este îndeobște recunoscut că considerațiile ultime care determină o estimare adevărată a tuturor punctelor tradiției creștine sunt doctrinare. Nu sunt decisive nici un fel de argumente istorice pure fie din antichitate sau din tăcere. Ele sunt mai departe subiectul unei cercetări și revizuirii teologice în perspectiva credinței creștine totale, luată ca și întreg. Întrebarea ultimă este aceasta: mai

păstrăm noi credința Bibliei și a Bisericii, mai acceptăm și mai recităm crezul catolic exact în înțelesul în care a fost schițat și presupus de a fi abordat și înțeles, mai credem în adevărul Întrupării? Lăsați-mă să îl mai citez pe Newman încă odată. „Prin urmare spun,” începe el, „când am slujit idea că Maria l-a purtat, a alăptat și a îngrijit pe Cel Veșnic în forma unui copil, ce limită mai poate fi concepută acestei grabe și potop de gânduri implicate de o astfel de doctrină? Ce înfricoșare surpriză se ridică peste conștiință, că o creatură a fost adusă atât de aproape de esența dumnezeiască? (*op cit.*, p. 431). Din fericire, un teolog catolic nu este lăsat fără logică și erudiție. El este condus de credință: *credo ut intelligam*. Credința iluminează rațiunea. Erudiția, memoria trecutului este impulsionată în experiența continuă a Bisericii. Un teolog catolic este condus de autoritatea învățătoarească a Bisericii, de tradiția ei vie. Mai presus de orice, el trăiește în Biserică care este trupul lui Hristos. Taina Întrupării este continuă împlinită în Biserică și „implicațiile” ei sunt descoperite și revelate în experiența devoțională și în participarea sacramentală. În comuniunea sfinților care este Biserica adevărată, catolică și universală, taina noii umanități este deslușită ca și o nouă situație existențială. În această perspectivă și context viu al trupului tainic al lui Hristos persoana fecioarei Maria apare în lumină deplină și în deplină mărire. Biserica o contemplează acum în stadiul desăvârșirii. Ea este văzută acum ca fiind unită inseparabil cu Fiul ei, care „șede de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl Atoatețitorul.” Pentru ea împlinirea finală a vieții a venit deja – într-o anticipație. „Mutatu-te-ai la viață fiind maica vieții” înștiințează Biserica, „căci nici mormântul nici moartea nu au avut putere peste Maica lui Dumnezeu ... căci Maica vieții a fost adusă la viață prin Cel care a locuit în pântecul ei pururea veșnic” (troparul și condacul sărbătorii Adormirii Maicii Domnului, κοίμησις). Din nou nu este atât o recompensă dumnezeiască pentru virtutea și curăția ei, cât o „implicație” a slujirii ei sublime, a ei ca și Maică a lui Dumnezeu, *Theotokos*. Biserica triumfătoare este mai presus de orice Biserica adoratoare, existența ei este o participare

vie la slujirea de mediere a lui Hristos și de iubire răscumpărătoare. Încorporarea în Hristos care este esența Bisericii și a întregii existențe creștine este mai întâi de orice o încorporație în iubirea sa sacrificială pentru umanitate. Aici există un loc special pentru ea care este unită cu Răscumpărătorul într-o intimitate unică a afecțiunii și devoțiunii materne. Maica lui Dumnezeu este Maica tuturor celor care trăiesc, a întregii rase creștine născută și renăscută în Duh și în adevăr. O identificare afecționată cu pruncul, care este esența duhovnicească a maternității este împlinită în desăvârșirea ultimă. Biserica nu dogmatizează mult despre aceste taine ale propriei ei existențe. Taina Mariei este tocmai taina Bisericii. *Mater ecclesiae* și *Virgo Mater*, ambele sunt dăruitoare ale vieții noi. Ambele sunt *rugătoare*. Biserica invită credincioșii și îi ajută să crească duhovnicește în aceste taine ale credinței care sunt și tainele propriei existențe și ale destinului duhovnicesc. În Biserică ei învață să contemple și să adore pe Hristosul cel viu dimpreună cu toată adunarea și Biserica celor întâi născuți care sunt scriși în ceruri (cf. Evrei 12; 23). În această adunare măreață ei discern persoana eminentă a maicii Fecioare și a Domnului și Răscumpărătorului, plin de har și iubire, de milostenie și compasiune – „mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii care fără stricăciune pe Dumnezeu Cuvântul a născut.” În lumina acestei contemplații și în duhul credinței teologul trebuie să își îplinească slujirea de a interpreta credincioșilor și celor care caută, adevărul tainei copleșitoare a Întrupării. Această taină este încă simbolizată la fel ca și în epoca Părinților de un singur nume măreț: Maria – *Theotokos*, Maica lui Dumnezeu cel întrupat.





TAINA CINCIZECIMII²⁹⁰

Biserica este una. Aceasta nu înseamnă pur și simplu că există numai o Biserică ci că Biserica este o unitate. În ea umanitatea este adusă într-un nou plan al existenței pentru ca să fie desăvârșită în unitate după chipul vieții Treimii. Biserica este una în Duhul Sfânt și Duhul o construiește în Trupul complet și desăvârșit al lui Hristos. Biserica este predominant una în frățietatea tainelor. Exprimându-ne în alt fel, Biserica este una în Cincizecime, care a fost ziua tainicei întemeieri și fundamentări a Bisericii când toate profețiile despre ea s-au împlinit. În acea „celebrare teribilă și necunoscută” Duhul Mângâietorul se pogoră și intră în lume în care nu a mai fost prezent mai înainte în același fel în care începe să locuiască acum. Acum intră în lume ca să locuiască în ea și să devină sursa atâtea puternică a îndumnezeirii și a transfigurării. Dăruirea și pogorârea Duhului a fost o Revelație unică și irepetabilă. În acea zi, într-un moment s-a arătat o sursă inexhaustibilă de apă vie și de viață veșnică aici pe pământ.

Cincizecimea este plinătatea și sursa tuturor tainelor și a acțiunilor sacramentale, un izvor unic și inexhaustibil a vieții duhovnicești și tainice a Bisericii. A locui sau a trăi în Biserică implică o participare la Cincizecime. Mai mult, Cincizecimea devine veșnică în succesiunea apostolică, adică în lipsa de întrerupere a hirotoniilor ierarhice în care fiecare parte a Bisericii este în fiecare

²⁹⁰ „Taina Cincizecimii” a apărut original în *Jurnalul Frățietății Sfântului Alban și a Sfântului Serghei*, Nr. 23 (Londra, 1934), pp. 29-35. Retipărit cu permisiunea autorului. „Consensus Ecclesiae” a apărut în Nr. 24 al aceluiași.

moment unită organic cu sursa primară. Liniile de putere încep din Camera cea de Sus. Succesiunea apostolică nu este numai scheletul Bisericii. La nivel general vorbind, ierarhia este mai întâi de orice un principiu carismatic, adică „o slujire a tainelor” sau o „iconomie dumnezeiască.” În această capacitate ierarhia este un organ al unității catolice a Bisericii. Este unitatea harului. Este pentru Biserică ca și circulația sângelui prin trupul uman. Succesiunea apostolică nu este atât de mult temelia canonică cât cea mistică a unității Bisericii. Este asociată cu latura dumnezeiască mai mult decât cu cea omenească. Istoria Bisericii rămâne una în preoția ei. Tocmai prin această neîntrerupere apostolică a unor hirotoniri succesive toată Biserica este legată într-o unitate a trupului printr-o unitate a Duhului. Există numai o cale și o metodă de abordare: a ne apropia și a bea dintr-o fântână a apei odată descoperite.

Funcția particulară a episcopilor este organul Succesiunii Apostolice. Episcopul diferă de preot prin puterea sa de a hirotonii. Nu este numai un privilegiu canonic sau o putere a jurisdicției. Este o putere a acțiunii sacramentale dincolo de cea posedată de un preot. În slujirea euharistiei episcopul nu are nici o precedent față de preot și nici nu poate avea, din moment ce preotul are puterea deplină de a sluji, fiecare preot fiind mai întâi de orice numit cu scopul de a oferi sacrificiul euharistic. Ca și un slujitor al euharistiei preotul este slujitorul și constructorul unității bisericii. Unitatea trupului lui Hristos răsare din unitatea mesei euharistice. Spre adăugare la aceasta episcopul își are proprie datoria particulară în construcția unității Bisericii, nu ca și cel care oferă sacrificiul nesângeros ci ca și orânduitor. Cina cea de taină și Cincizecimea sunt legate una de alta. Mângâietorul vine atunci când Fiul a fost mărit prin moartea Sa pe cruce. Ele sunt două taine care nu pot fi amestecate una în alta.

Același lucru se aplică celor două nivele în ordine: episcopul este mai presus de preot și prin episcopat Cincizecimea devine universală și veșnică. Fiecare biserică particulară prin propriul episcop sau să ne exprimăm mai exact în episcopul ei este inclusă în

plinătatea catolică a Bisericii ca întreg. Prin episcopul ei ea se leagă cu trecutul și cu antichitatea. Prin episcopul ei formează o parte din organismul viu al trupului Bisericii Universale. Fiecare episcop este hirotonit de mai mulți episcopi în numele unui episcopat nedivizat. În episcopul ei fiecare Biserică singulară își depășește și transcede propriile limite și vine în contact și se amestecă cu celelalte Biserici, nu în ordinea iubirii frățești și a amintirii ci în unitatea vieții tainice și harice.

Fiecare biserică locală își găsește centrul și unitatea în episcop, dar nu atât de mult încât el este capul local și pastorul, ci fiindcă prin el suntem incluși în tainicul „sobornost” [„catolicitatea”] Bisericii trup pentru veșnicie. „Afirmăm că rândurile episcopilor sunt necesare pentru Biserică că fără ele Biserica nu este o Biserică și un creștin nu este un creștin și ei nici nu pot fi numiți altcumva. Episcopul este un succesor al Apostolilor prin punerea mâinilor și invocarea Duhului Sfânt, primind cu succes puterea dată lui de la Domnul de a lega și dezlega. El este o imagine vie a lui Dumnezeu pe pământ și datorează activității dumnezeiești și puterii Duhului sursa abundentă a tuturor tainelor ale Bisericii Universale prin care se poate obține mântuirea. Noi considerăm că un episcop este atât de esențial Bisericii la fel ca și respirația omului și soarele lumii” (*Epistola Patriarhilor estici către Episcopii Marii Britanii*, 1723, par. 10). De Ziua Cincizecimii Duhul Sfânt s-a pogorât nu numai peste apostoli ci și peste cei care erau împreună prezenți cu ei; nu numai pe cei doisprezece ci pe întreaga adunare (a se compara *Discursurile* lui Hrisostom și interpretările lui la *Fapte*). Înseamnă că Duhul s-a pogorât peste toată Biserica primară prezentă atunci în Ierusalim. Deși Duhul este unul, darurile și slujirile Bisericii sunt variate, astfel că dacă în taina Cincizecimii Duhul se pogoară peste toți, numai peste cei Doisprezece el conferă puterea și rândul preoției promise lor de Domnul în zilele întrupării Lui. Trăsăturile distinctive ale preoției nu devin confuze în plinătatea îmbrățișătoare a Cincizecimii. Simultaneitatea acestei vărsări catolice a Duhului peste toată Biserica mărturisește faptul că preoția a fost întemeiată în

sobornost-ul Bisericii. Cu aceasta se asociază direct (IV. Oecum., Regula Nr. 6) interzicerea hirotonisirii într-un sens direct sau abstract (fără numirea definită la o biserică sau adunare). Hirotoniile secrete sunt interzise. Trebuie să fie publice sau deschise, în Biserică, în fața și cu poporul. Mai mult se cere o participare a „poporului” la hirotonie nu ca și niște spectatori atenți care urmăresc rugăciuni. Obligatoriu „*akhsios*” sau „amin” nu este numai o însoțire, ci și o mărturie și o acceptare. Puterea hirotonirii este acordată episcopilor și numai lor. Dar este dată lor în Biserică ca și pastorii unei biserici cu turmă definită. Ei pot și trebuie să realizeze această putere numai în *sobornost*-ul Bisericii și în acord cu tot trupul – în special preoții și oamenii – nu între-un fel „general” sau „abstract.” Aceasta înseamnă că episcopul trebuie să locuiască în Biserică și Biserica în episcop.

Vechea cerere că episcopul trebuie hirotonit de doi sau trei episcopi este cât se poate de semnificativă (Apost I.). Implicațiile acestei cereri sunt destul de evidente (Matei 18; 16: „Iar de nu te va asculta, ia cu tine încă unul sau doi, pentru ca din gura a doi sau trei martori să se statornicească tot ce se spune.”). La ce mărturisesc episcopii care hirotones? În hirotonia unui episcop, nici un alt episcop nu poate acționa pentru sine ca și episcopul unei Biserici definite și locale căci astfel el rămâne un om din afară la fel ca orice altă dioceză sau scaun episcopal. El acționează ca și un reprezentativ al *sobornostului* co-episcopilor, ca și un membru și un părtaș al acestui *sobornost*. În adăugare la aceasta se implică că episcopii aparțin unei anumite episcopii și ca episcopi cu drepturi depline de conducere și care nu sunt separați de turmă. Fiecare co-hirotonitor acționează în numele celui *sobornost* catolic și al plinătății (cf. I. Oecum., regula 4: “se cuvine ca un episcop să fie numit de toți episcopii dintr-o regiune, dacă se întâmplă ca aceste lucru să nu fie convenient fie pentru un motiv special sau datorită distanței, fie care trei să se adune într-un loc și fie ca cei care sunt absenți să își semneze înștiințarea lor în scris și să se purceadă astfel la hirotonie”).

Din nou, acestea nu sunt măsuri canonice, administrative sau disciplinare. Se simte în ele o adâncime mistică. Nici o realizare sau o Succesiune Apostolică nu este posibilă în ele, dincolo de nefrântul *sobornost* al întregii Biserici. Succesiunea apostolică nu poate fi separată sau divorțată de contextul organic al întregii vieți a Bisericii, deși își are propria rădăcină dumnezeiască. În ritul roman un episcop singur hirotonește dar prezența “martorilor” sau “asistenților” care este cerută, care confirmă astfel plinătatea și *sobornost*-ul actului sacramental. Principalul punct stă aici în cooperarea întregii Biserici, deși poate fi luată de gratis sau reprezentată simbolic. În condițiile normale ale vieții Bisericii succesiunea apostolică nu trebuie să fie redusă la o enumerație abstractă de hirotonisitori succesivi. În timpurile antice succesiunea apostolică implica mai întâi o succesiune la o catedră definită, din nou într-un *sobornost* local particular. Succesiunea apostolică nu reprezintă un lanț suficient prin sine sau o ordine de episcopi. Este un organ și un sistem al unicității Bisericii. Mai mult, nu numai “ordinele sfinte” [*ordo*], ci și “puterea preoțească” [*jurisdictio*] sunt congruente în har. “Jurisdicția” concretitudinea puterii și demnității episcopului și stă tocmai pentru *sobornost*, – o unitate organică cu un trup particular al oamenilor Bisericii. Prin urmare diferit de “jurisdicție,” care constă în simpla suficientă de sine a *demnității* episcopale, puterea de a hirotonii nu poate fi practică. Dacă o astfel de hirotonie “abstractă” nu poate fi recunoscută ca și “validă” [*valida*], ea nu este numai “ilegală” [*illicita*] ci și defectivă mistic. Aceasta deoarece orice rupere a legăturilor canonice implică simultan o anumită pierdere a harului, adică – izolare, înstrăinare, neglijență, uitare mistică, limitarea punctului de vedere al Bisericii și o descreștere a iubirii. Succesiunea Apostolică a fost stabilită de dragul unității și a *sobornost*-ului și nu trebuie să devină niciodată vehiculul exclusivității și al diviziunii.

Apostolicitatea Bisericii nu este epuizată de lipsa de întrerupere a succesiunii preoțești de la apostoli. Succesiunea apostolică nu trebuie să fie separată de Tradiția Apostolică și de

fapt nu poate fi niciodată. Tradiția apostolică este numai o reminiscență istorică, iar credincioșia față de Tradiție nu înseamnă o insistență obstinată pe ceea ce este antic, cu atât mai puțin cere o adaptare arhaică a prezentului la manierele sau standardele trecutului. Tradiția nu este arheologie bisericească ci viață duhovnicească. Este memoria Bisericii. Mai întâi este un curent de viață duhovnicească care începe din Camera cea de Sus. Credincioșia față de Tradiția Apostolică nu este credincioșie față de antichitate, ci o legătură vie cu toată plinătatea vieții Bisericii. Credincioșia față de Tradiție este similar o participare la Cincizecime și Tradiția reprezintă o împlinire a Cincizecimii – „atunci când Duhul Adevărului v-a venit El vă va conduce la tot adevărul” (Ioan XVI, 13). La nivel general Tradiția nu este atât un principiu conservativ și static cât unul progresiv și deschis – începutul vieții, renașterea și creșterea. Timpurile apostolice nu sunt numai un exemplu extern pentru imitație și repetiție, ci o primăvară înnoită veșnic sau experiența harului și a vieții. Tradiția este puterea de a învăța, mărturisii, a fi martoră și a proclama din adâncurile experienței Bisericii care rămâne întotdeauna aceeași și nedistrusă. „Puterea de a învăța” [*potestas magisterii*] este inclusă în Succesiunea Apostolică și se bazează pe ea. Puterea de a învăța este conferită episcopatului – este cea mai apostolică „putere.”

Această „putere” este funcția plinătății catolice a Bisericii. „*De omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat.*” Ierarhia în capacitatea sa învățătoarească reprezintă buzele Bisericii. Aceasta nu înseamnă că ierarhia își dobândește credențialele învățătoarești de la oamenii Bisericii, căci le are de la Duhul Sfânt, ca și o „ungere a adevărului” [*charisma veritatis certum*], după expresia Sfântului Irineu al Lionului în taina hirotoniei. Acesta este dreptul sau puterea de a exprima și mărturisii credinței și experienței Bisericii. Ierarhia învață ca și un organ al Bisericii. Prin urmare este limitată ca și „acord al Bisericii” [*e consensu ecclesiae*] și nu atât de mult în ordinea canonicilor ca și viață și evidență duhovnicească. Numai ierarhiei îi este dată puterea de a învăța și

mărturisii în Biserică. Ierarhia nu este „un trup învățătoresc” suficient prin sine și complet în Biserică. Ierarhia învață într-un fel catolic atunci când ține și cuprinde Biserica în sine. Fiecare Biserică locală are dreptul la o voce învățătoarească numai în persoana episcopului care nu exclude dreptul la libertatea de opinie. Pe de altă parte episcopul are și el „puterea de a învăța” numai în Biserică, numai în *sobornost*-ul actual al oamenilor și al turmei. Episcopul primește această putere de a învăța nu de la turmă ci de la Hristos, în Slujirea învățătoarească a căruia participă prin harul succesiunii apostolice. Puterea de a fi inima oamenilor săi îi este conferită lui și prin urmare oamenii au dreptul și datoria de a mărturisi, a consimți și a refuza consimțământul în căutarea unei unanimități depline și în plinătatea lui *sobornost*.

Puterea de a învăța se bazează pe o continuitate îndoită. Mai întâi, neîntreruperea vieții duhovnicești în Biserică ca și „plinătatea celui care plinește toate în toți” (Efeseni 1, 23). Tot înțelesul și grandoare vieții creștine stă în dobândirea Duhului. Intrăm în comuniune cu Duhul în taine și trebuie să ne străduim să fim plini de Duhul în rugăciune și în acțiune. Aceasta constituie taina vieții noastre duhovnicești. Aceasta presupune că aparținem Bisericii și suntem parte din textura ei. Fiecare fel de viață individual este inclus în *sobornost* și aceasta înseamnă că este condiționată și limitată de succesiunea apostolică. În al doilea rând, o comuniune universală pentru toate timpurile sau o unire în taine prin lipsa de întrerupere a succesiunii apostolice. Dezvoltările istorice ale Bisericii, integritatea ei organică în descoperirea celui fundamental „*depositum fidei*” se bazează pe succesiune apostolică. Plinătatea catolică a învățaturii Bisericii este posibilă pentru noi numai prin succesiunea apostolică care depășește relativitatea istorică a unor epoci separate și care acționează ca și o verificare pentru o diferențiere launtrică între ceea ce variază și ceea ce este permanent. Libertatea investigației și opiniei teologice își găsește susținere și întemeiere în „ungerea ierarhică a adevărului.” Tocmai succesiunea apostolică este cea care ne permite în teologia noastră

să ne ridicăm deasupra duhului vremurilor noastre și să intrăm în plinătatea adevărului.

La nivel general vorbind, eficacitatea și realitatea tainelor nu depinde de credința celor care i-au parte la ele. Tainele sunt împlinite de puterea lui Dumnezeu și nu a omului și slăbiciunea și imperfecțiunea unui anumit preot este făcută bună de participarea întregii Biserici la acțiunile lui – Biserica care a fost numită de el și l-a autorizat să își îplinească „slujirea tainelor.” În ciuda acestui fapt, este cu greu posibil să izolăm complet momentul haric obiectiv al tainelor. De exemplu, cum poate fi păstrată succesiunea apostolică atunci când Tradiția Apostolică a fost frântă dimpreună cu continuitatea vieții duhovnicești? În orice caz, injuria credinței nu poate fi reflectată într-un fel sau altul în ierarhia unor astfel de comunități în care „depozitul apostolic” al credinței nu a fost păstrată și unde plinătatea Tradiției a fost diminuată de branșele continuității istorice. Se aplică aceasta cazurilor unde injuriul afectează motivele primare ale „succesiunii” când credința euharistică devine diminuată și idea preoției vagă? Am putea adăuga că în astfel de cazuri legătura empirică cu plinătatea vieții Bisericii trecute și prezente este înstrăinată și comunitatea devine conținută de sine și izolată și are loc o separație empirică sau are loc o schismă. O astfel de voință de izolare și solitudine nu poate decât să afecteze acea slujire a Bisericii și întreg înțelesul care stă în păstrarea și exprimarea unității. Aceasta nu este numai o problemă de legalitate sau de „jurisdicție.” Nu atât canonic cât mistic fiecare preot acționează de partea și în numele întregii Biserici – numai astfel este slujirea dumnezeiască plină de valoare mistică. Euharistia este una și nedivizată și poate fi slujită numai în limitele mistice ale Bisericii catolice. Cum poate un „sectant” să slujească euharistia?

Mai echivocă este continuitatea Succesiunii Apostolice în corpurile schismatice, în special dacă au fost continuate sau „restabilite” de dragul facerii unei separații permanente. Cum poate persista lanțul ierarhic în diviziune, atunci când înseși *raison d'être* este unitatea? Cum pot ierarhii schismatici să acționeze în numele și

de partea unei Bisericii catolice? Totuși, în practică viața Bisericii mărturisește că acest fapt este posibil și că viața în har în corpurile schismatice nu este epuizată și terminată, în orice caz imediat. Nu credem că este posibil să meargă înainte nestrictată, tocmai fiindcă putem izola diferitele aspecte ale vieții Bisericii. Izolarea umană și istorică chiar dacă nu duce în întregime la agravarea Succesiunii Apostolice o slăbește în orice caz mistic. Unitatea în har poate fi descoperită numai prin „unitatea în libertate” și numai printr-o întoarcere la plinătatea catolică și împlinire poate orice corp ierarhic separat să își câștige semnificația mistică deplină. Simultan odată cu această întoarcere vine și acceptarea „depozitului credinței” apostolice în toată plinătatea lui. Succesiunea apostolică este întărită de credincioșie și împlinirea Tradiției Apostolice. În inseparabilitatea lor stă plinătatea Cincizecimii.

CONSENSUS ECCLESIAE NOV. 24, 1934

[*Notele explicative la articolul Profesorului Florovski despre „Taina Cincizecimii.”*]

1., „Numai ierarhiei îi este dat dreptul de a învăța și mărturisirii în Biserică.” Aceasta nu înseamnă că clericii și laicii sunt destinați pur și simplu unei ascultări necondiționate și formale față de episcopat. Nu implică similar că „dreptul de a învăța” este oferit episcopilor diferit de oameni. Din contră, nu ar trebui să fie loc pentru exclusivitate în Biserică. În acest fel contrastul puternic care există în Biserica romană între Biserica „învățătoare” și cea „ascultătoare” este abandonat. Este mai corect să vorbim despre *coordinarea* tuturor stratelor sau elementelor în Biserică. Accentuez din nou, episcopul are „puterea de a învăța” numai în Biserică, numai în *sobornost*-ul actual „al oamenilor și a turmei sale.” Toți din Biserică sunt chemați nu la ascultare ci și la înțelegere. În probleme de credință și dogma toți sunt constrânși de responsabilitate personală. Este de preferat să nu se vorbească de „responsabilitate” – termenul este prea

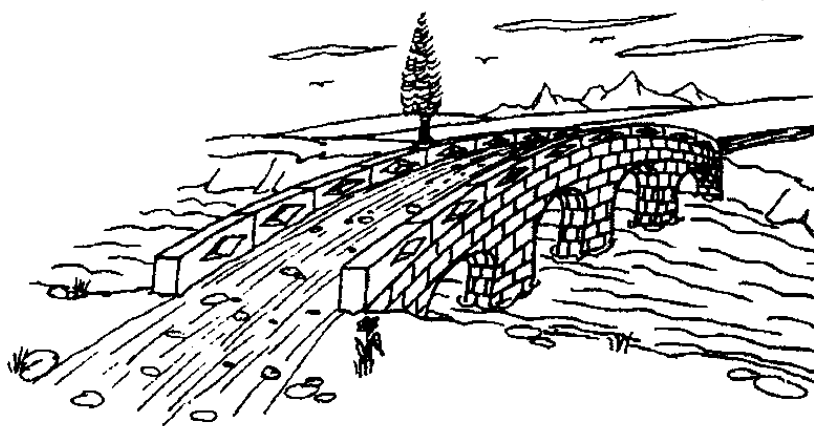
formal – este mai bine să spunem că toți ar trebui să *locuiască în adevăr*. Turma nu trebuie numai să asculte ci să și fie de acord. Nu este autoritatea cea care decide ci o evidență lăuntrică a vieții duhovnicești. În granițele unui *sobornost* nefrânt există o alocare de activități și datorii. *În orice caz, toți sunt chemați să fie un exemplu viu și un martor al acestei credințe și încrederi, de a învăța și a ajuta pe toți*. Nu asta este problema în discuție. Nu este nici măcar una a cercetării teologice, care nu poate fi delimitată formal de nici o opoziție din Biserică. *Problema este cea a dreptului mărturiei dogmatice din partea Bisericii*.

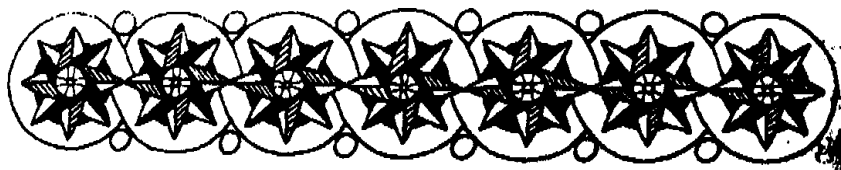
Din nou puterea ierarhiei nu presupune că adevărul este descoperit automatic episcopului, prin forța hirotoniei și a demnității lui și că el o poate descoperii fără consultare sau comuniune cu Biserica afară din care își pierde toată „puterea,” general vorbind. Numai lui și lui singur îi este dat dreptul de a vorbi într-un fel *catolic*. Nu este numai un privilegiu sau un drept canonic. Este legat de faptul că episcopul este un centru mistic al turmei care unește în sine unicitatea frățietății sacramentale. Faptul că de multe ori episcopii nu sunt destui de buni teologi nu contrazice acest fapt. În acest caz ei trebuie să își găsească susținere în alți preoți care sunt mult mai învățați decât ei. Acesta a fost cazul din cele mai antice vremuri: ar fi destul să ni-l amintim pe Eusebiu de Cezareea al cărui sfătuitor prim a fost Sfântul Vasile cel Mare. Aceasta nu înseamnă că nu există creștini și episcopi nevrednici. Chiar laicii pot studia, discuta, predica, scrie și argumenta; ei pot contrazice episcopii. *A mărturisii din partea Bisericii este conferit numai episcopilor*. Am putea să ne exprimăm așa: *dreptul la opinie și sfat* este dat tuturor, dar „*puterea de a învăța*” este conferită numai ierarhiei – bineînțeles în soborul nefrânt al prieteniei. Lipsa de educație teologică a episcopilor în Biserica ortodoxă este regretabilă, dar nu este în nici un fel legată de acest postulat.

În ceea ce privește „*teologii laici*” din Rusia se poate spune cu greu că ei au puterea de a învăța din partea întregii Biserici – ceea ce nu limitează deloc marea lor semnificație teologică. Vocea laicilor

trebuie auzită în corurile ortodoxe. Conducătorul corului poate fi un episcop. Există numeroase daruri și ele sunt necesare. Numai unul este numit păstor și cărja îi este înmănată lui. „Iar oile îi urmează; căci ele cunosc vocea Lui” (Ioan 10, 4).

II. Lipsa de unitate în lumea creștină implică slăbiciunea ei mistică și aici nimic nu este clar. Aș dori să accentuez un lucru. *Faptul diviziunii Bisericii este un paradox și o antinomie.* O cădere din Biserică este mai de înțeles decât diviziunea în Biserică, în timp ce înseși eficacitatea tainelor în schismă [*raskol*] are de a face cu faptul că duhul diviziunii este un simptom nesănătos. Nu este ușor să dezvoltăm acest punct de vedere, căci este un paradox. Cred că Vestul s-a separat *pe sine de Est* și că vina Vestului este mai mare. Toată istoria deviațiilor romane este o martoră la acest lucru și ei continuă să îngreuieze și Biserica anglicană. Acest lucru ne aduce însă la o temă nouă și foarte complicată, cea a diviziunii Bisericilor și ar fi mai înțelept să ne întoarcem la ea cu o altă ocazie separat.





Despre Cinstirea Sfinților²⁹¹

Hristos a cucerit lumea. Victoria este descoperită și împlinită în faptul că El și-a construit propria Biserică. În Hristos și cu Hristos unitatea umanității a fost îndeplinită pentru prima dată, pentru cei care au crezut în numele Lui și au devenit trupul lui Hristos. Prin unirea cu Hristos ei se unesc unii cu alții în cel mai sincer acord al iubirii. În această mare unitate toate barierele și distincțiile empirice sunt epuizate: diferențele de naștere carnală sunt șterse în unitatea nașterii duhovnicești. Biserica este noul popor plin de har, care nu coincide cu nici un fel de limite sau cu nici o națiune pământească – fie iudei sau greci și o luptă a credinței, prin „taina apei,” printr-o unire cu Hristos în „fântâna cea tainică,” „prin harul adoptiv de a devenii fii”; „fii lui Dumnezeu” pentru Care „au fost create toate lucrurile în cer și pe pământ.” În încreștinare cel care v-a fi străluminat părăsește „această lume” și uită de vanitatea ei ca și când s-ar elibera pe sine și părăsind ordinea naturală a lucrurilor; din „ordinea cărnii și a trupului” și intră în ordinea duhului. Toate legăturile moștenite și toate legăturile sângelui sunt părăsite. Omul nu este lăsat solitar sau singur. În conformitate cu expresia Apostolului „printr-un Duh suntem toți botezați,” sciți sau barbari – și această națiune nu răsare prin legătura trupului ci prin libertatea

²⁹¹ „Despre cinstirea sfinților” a apărut original în *Jurnalul Frățietății Sfântului Alban și a Sfântului Serghei* (Nr. 2). Retipărit cu permisiune.

unui Trup. Tot înțelesul creștinizării constă în faptul că este o acceptare tainică în Biserică, în Orașul lui Dumnezeu, în Împărăția Harului. Prin creștinizare credinciosul devine un membru al Bisericii, intră în „singura Biserică a îngerilor și a oamenilor,” devine un „împreună cetățean cu sfinții și veșnic cu Dumnezeu,” după cuvintele tainice și solemne a sfântului Pavel – „vine la muntele Sion și la orașul Dumnezeului celui Viu, la Ierusalimul cel de Sus, la o ceată nenumărată de îngeri, la adunarea generală și Biserica întâilor născuți, care sunt scriși în cer și la Dumnezeu Judecătorul tuturor și la duhurile oamenilor drepti făcuți desăvârșiți. În această mare îmbulzeală el este unit cu Hristos. Căci, „*unus Chrsitianus – nullus Chrsitianus.*”

Esența Bisericii constă în unitatea ei, căci Biserica este Locuința unui Duh. Aceasta nu este o unitate sau catolicitate externă sau empirică. Caracterul ecumenic al Bisericii nu este ceva extern, cantitativ, spațial, nici chiar o calitate geografică și nu depinde deloc de răspândirea universală a credincioșilor. Unitatea vizibilă a Bisericii este mai mult un rezultat nu o temelie pentru catolicitatea Bisericii. „Universalitatea” geografică derivează și nu este o necesitate esențială. Catolicitatea Bisericii nu a fost diminuată în primele veacuri ale creștinismului când comunitățile de credincioși erau împrăștiate ca și insule mici, la fel ca într-o lume imensă de necredință și rezistență. Acest lucru nu s-a diminuat acum când majoritatea lumii nu este cu Hristos. „Deși un oraș sau o provincie ar putea să se îndepărteze de Biserica Ecumenică,” spune mitropolitul Filaret, „Biserica ecumenică v-a rămâne un trup nestricăcios și complet.” Astfel Biserica v-a rămâne ecumenică în „zilele din urmă” când v-a fi compresată într-o „turmă mică,” când taina „retragerii” se v-a descoperii și când credința v-a fi cu greu găsită pe pământ. Biserica este catolică în conformitate cu *natura* ei.

Când căutăm la definiții externe, atunci probabil că natura ecumenică a Bisericii este cea mai bine exprimată prin trăsătura „*temporalității*” (care trece prin toate vremurile). Credincioșii tuturor veacurilor și a generațiilor, care trăiesc acum, care au trăit și care vor

fi născuți aparțin lor în același fel. Ei formează acum un trup și prin aceeași rugăciune sunt uniți într-una înaintea unui Domn al mării. Experiența acestei unități prin toate veacurile este descoperită și pecetluită de tot cercul cultului dumnezeiesc. În Biserică *timpul este depășit tainic*. Vărsarea harului pare să oprească timpul, să oprească cursul minutelor și al anotimpurilor, să depășească ordinea generală a consecutivității și lipsei de legătură a acelor lucruri care au avut loc în diferite vremuri. Într-o unitate cu Hristos prin har, în darul comuniunii cu Duhul, oamenii diferitelor epoci și generații devin contemporanii noștri vii. Hristos domnește egal în Biserică – între vii și între cei plecați, căci Dumnezeu nu este Dumnezeul morților ci al viilor.

Biserica este o Împărăție nu din această lume ci una veșnică, căci are un Împărat veșnic – Hristos. Biserica este un fel de chip tainic și o prevestire a învierii tuturor. Căci Hristos Capul trupului este „viața și *învierea*” a slujitorilor și a fraților lor. Măsura nașterilor nu a fost încă împlinită și valul timpului încă curge. Biserica se află încă în peregrinările ei istorice dar chiar și acum timpul nu are nici o putere și o tărie în ea. Este ca și cum momentul apocaliptic este zădărnicit – atunci când nu v-a mai fi nici un timp și timpul v-a înceta. Moartea pământească, separația trupului de suflet nu dezbină legătura între cei care au credință, nu parțializează și nu separă membrii în Hristos, nu exclude decedații din limitele și compoziția Bisericii. În rugăciunile pentru cei plecați și în rânduiala înmormântării îl rugăm pe Hristos „Regele nostru nemuritor și Dumnezeu” să trimită sufletele celor plecați „în locuințele sfinților,” „în sălașurile dreptilor,” „în sânurile lui Avraam” unde toți dreptii se odihnesc. Cu o expresivitate în aceste rugăciuni de plecare ne amintim și cerem cetelor dreptilor și maicii lui Dumnezeu, puterilor raiului, sfinților mucenici și tuturor sfinților ca și co-locuitorii noștri în Biserică. Cu un accent puternic conștiința catolică și temporalitatea Bisericii este deslușită în rânduiala înmormântării. Credincioșii care ajung la unire genuină cu Hristos în lupta lor și în tainele „mântuitoare” nu pot fi separați de el chiar

și de moarte. „Binecuvântați sunt cei care adorm în Domnul – sufletele lor vor locui cu cei binecuvântați. Rugăciunile pentru cei plecați sunt o mărturie și o măsură a *conștiinței catolice* a Bisericii.

Cu cucernicie Biserica privește orice semne de har care mărturisesc și confirmă lupta pământească pentru cei plecați. Printr-o privire lăuntrică Biserica recunoaște atât pe dreptii care trăiesc cât și pe cei plecați și sentimentul Bisericii este mărturisit de preoția Bisericii. În această recunoaștere a fraților și membrilor lor care „au ajuns la desăvârșire” constă esența mistică a ceea ce în vestul creștin se numește „canonizarea sfinților” și care este înțeleasă de estul ortodox ca și mărirea, glorificarea și binecuvântarea lor. Mai întâi este o mărire a lui Dumnezeu căci „minunat este Dumnezeu întru sfinții Lui.” „Sfinții lui Dumnezeu,” spune Sfântul Ioan Damaschinul, „au domnit și și-au stăpânit patimile și au păstrat neafectate asemănarea chipului lui Dumnezeu, după care au fost creați, ei prin propria lor libertate s-au unit cu Dumnezeu și L-au primit în locuințele inimii lor și primindu-L astfel în comuniune prin har, ei au devenit prin natura lor ca El prin har.” În ei Dumnezeu se odihnește – ei au devenit „comori și locuințe curate a lui Dumnezeu.” În aceasta s-a împlinit taina. La fel cum spuneau părinții vechi, Fiul lui Dumnezeu a devenit om pentru ca oamenii să se poată îndumnezeii, pentru ca fii oamenilor să devină fiii lui Dumnezeu. În dreptii care încearcă să iubească se împlinește această măsură a creșterii și „asemănării” cu Hristos. Sfântul Ioan Damaschinul continuă: sfinții încă din timpul vieții lor au fost plini de Duhul Sfânt și când au murit Duhul Sfânt a fost încă prezent în sufletele lor și cu trupurile lor în morminte și cu chipurile și sfintele lor icoane nu din cauza naturii lor ci din cauza harului și a activității lui... sfinții sunt vii și cu îndrăzneală stau înaintea Domnului; ei nu sunt morți... moartea sfinților este mai mult un fel de adormire decât o moarte,” căci ei locuiesc în mâinile lui Dumnezeu”; în viață și în lumină... și „după El Care este viața și sursa vieții a fost rânduită cu cei morți, nu îi mai considerăm morți pe cei care pleacă cu nădejdea învierii și cu credința în El.” Nu

numai ca să primim ajutor și mijlocire Duhul Sfânt învață orice credincios să se roage la un sfânt mărit ci să îl și cheme, prin comuniunea în rugăciune adâncind astfel conștiința catolică a Bisericii. În invocațiile noastre a sfinților se arată măsura și puterea iubirii noastre creștine, se exprimă un sentiment viu de unanimitate și de putere a unității Bisericii; conversiv, îndoiala sau inabilitatea de a simți mijlocirea harului și a intervenției sfinților de partea noastră înaintea lui Dumnezeu nu numai a unei slăbiri a iubirii a legăturilor Bisericii și a frățietății ci și o descreștere în plinătatea credinței în valoarea ecumenică și puterea Întrupării și Înviere.

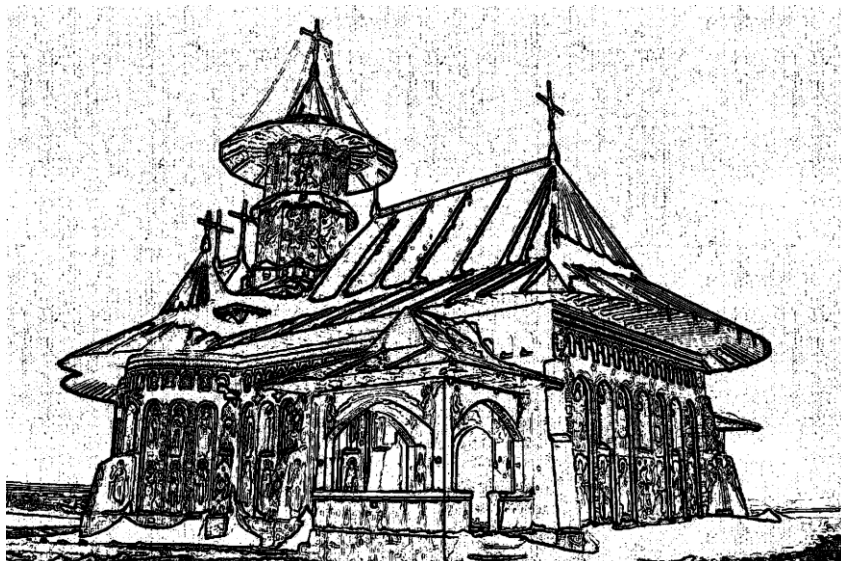
Una din cele mai tainice anticipări ale Bisericii Ortodoxe este contemplarea „vălului protector al Maicii Domnului,” a stării ei constante în rugăciune pentru lume înconjurată de toți sfinții, în fața tronului lui Dumnezeu. „Astăzi Fecioara stă în biserică și cu cetele sfinților se roagă lui Dumnezeu pentru noi toți; îngerii și marii preoți venerează; apostolii și profeții se îmbrățișează – căci Maica lui Dumnezeu se roagă Dumnezeului celui veșnic!” Astfel Biserica își amintește de viziune care a fost văzută de Sfântul Andrei, nebunul pentru Hristos. Ceea ce a fost atunci văzut vizibil rămâne acum și v-a sta pentru toate veacurile. „Contemplația Vălului Ocrotitor” a Maicii Domnului este o viziune a Bisericii cerești, o viziune a unității nefrânte și pururea existente a Bisericii cerești și pământești. Este și o înaintă vedere a întregii existențe dincolo de mormânt, a dreptilor și a sfinților, este o rugăciune neobosită, o mijlocire și o mediere. Iubirea este „unirea întregii desăvârșiri.” Binecuvântarea dreptilor este o iubire sălășluitoare. Marele sfânt oriental Sfântul Isaac Sirianul cu o îndrăzneală incomparabilă, poartă mărturie la puterea atotîmbrățișătoare care încoronează luptele creștine. În conformitate cu cuvintele lui această luptă pentru Dumnezeu își primește plinătatea și completitudinea în curăție – și curăția este „o inimă care este milostivă pentru toate ființele create.” Ce este o inimă milostivă? Întreabă sfântul și tot el răspunde: „o inimă arzând pentru toată creația, pentru oameni, păsări, brute, demoni și toate creaturile din

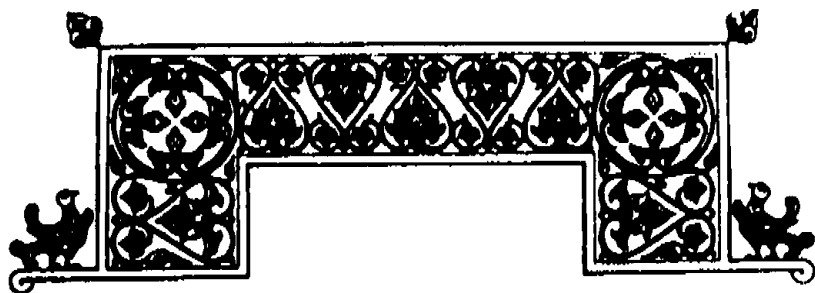
amintirea lor și din contemplarea lor ochii unui astfel de om varsă lacrimi: din cauza unei mari compasiuni care îi ține inima și marea sa constantă, el este copleșit cu o milă tandră pe care nu o poate purta sau auzi de ea nici un fel de mică întristare suferită de creatură. Prin urmare el se roagă ore întregi cu lacrimi pentru animalele cele dobitocești și pentru dușmanii Adevărului și pentru cei care îl bat fiindcă ei ar trebui să îl apere și ar trebui să arate milă; el se roagă pentru toate reptilele, iar din această mare compasiune se ridică în inima sa asemănarea cu Dumnezeu.” Dacă chiar și pe pământ rugăciunea sfinților este atât de aprinsă, ea arde cu o flacără și mai aprinsă „acolo” în „sânurile Tatălui” pe marginea iubirii dumnezeiești, aproape de Dumnezeu, a Căruia nume este Iubire, a cărei grijă despre lume este Iubirea. Rugăciunile catolice triumfătoare nu încetează. După cum a spus Sfântul Ciprian – rugăciunea creștină este pentru toată lumea; toți se roagă nu numai pentru sine ci pentru toată lumea, că toți formează unul și ne rugăm astfel nu cu o rugăciune individuală ci cu una comună tuturor, cu sufletul în toți. Tot actul rugăciunii trebuie determinat de o conștiință ecumenică și o iubire unanimă care include numele celor care sunt știute numai de Dumnezeu. Nu este caracteristic unui creștin să se simtă singur și separat de toți căci el este mântuit numai în unitatea Bisericii. Coroana tuturor rugăciunilor este iubirea arzândă care a fost exprimată în rugăciunea lui Moise: „iartă-le păcatele și dacă nu șterge-mă pe mine Te rog din cartea în care Tu ai scris...” Centrul cultului Bisericii este cultul euharistic. Aici este unită *toată* Biserica. Aici un sacrificiu este făcut și sunt oferite rugăciuni „pentru toți și pentru toate,” aici este amintită Biserica militantă și triumfătoare. În taina acțiune a liturghiei „puterile cerești nevăzut slujesc cu noi,” ele sunt prezente și slujesc cu preotul slujitor. Marilor sfinți li s-a oferit uneori de harul lui Dumnezeu să contemple forma vizibilă care este ascunsă de vederea păcătoșilor – co-slujirea îngerilor. Astfel se știe că Sfântului Serafim de Sarov cu o anumită ocazie a văzut intrarea triumfală a Domnului Măririi înconjurat de cetele îngeresti. O astfel de intrare

este reprezentată în icoane pe pereții altarului nu numai ca și un simbol ci ca și o indicație că invizibil toată această actualitate are loc. Toată decorația icoanelor a Bisericii vorbește general de unirea tainică a prezenței actuale a sfinților cu noi. „Ni-l imaginăm pe Hristos Regele și Domnul fără să se separe El de armata Lui, Armata Domnului și a sfinților” – spune Sfântul Ioan Damaschinul. Sfintele icoane nu sunt numai imagini de amintire, „chipuri ale trecutului și ale dreptății,” nu numai poze ci lucruri sfinte cu care, după cum au explicat sfinții, este prezent „Domnul” și prin har este în comuniune cu ei. Există o legătură obiectivă tainică între „chip” și „Prototip,” între asemănare și cel care este reprezentat care este reprezentat în icoanele făcătoare de minuni care arată puterea lui Dumnezeu. „Un cult venerator” exprimă idea concepției Bisericii a trecutului: nu este numai o amintire a ceva plecat, ci o viziune prin har a ceva fixat veșnic, o viziune a ceva tainic, o prezență prin har a celor care sunt morți și plecați de la noi, „o unitate bucuroasă a întregii creații.”

Toată creația are un cap în Hristos. Prin întrupare Fiul lui Dumnezeu, în conformitate cu expresia minunată a Sfântului Irineu al Lyonului, „*a început din nou un lung rând de ființe umane.*” Biserica este posterioritatea duhovnicească a celui de al Doilea Adam și în istoria sa lucrarea ei de răscumpărare este împlinită și completată, în timp ce iubirea sa înflorește și se aprinde în ea. Biserica este o împlinire a lui Hristos și a Trupului Său. În conformitate cu cuvintele clare ale Sfântului Ioan Hrisostom, „numai atunci este Împlinitorul Capul când un trup desăvârșit v-a fi format.” Există o mișcare tainică – care a început din ziua plină de teamă a Cincizecimii, atunci când în fața primilor aleși câțiva au fost ca și cum toată creația ar fi primit o creștinizare înflăcărată a Duhului în spre țelul ultim, atunci când în toată mărirea Noul Ierusalim v-a apare și Sărbătoare Nunții Mielului v-a începe. În întinderea veacurilor oaspeții și aleșii vor fi adunați. Oamenii Împărăției veșnice sunt adunați. Împărăția v-a fi selectată și pusă la o parte dincolo de limitele timpului. Împlinirea v-a fi plinită în

învierea cea de pe urmă - atunci plinirea completă și mărirea a întregului înțeles al *catolicității* Bisericii v-a fi descoperit.





SFINTELE ICOANE²⁹²

Prima duminică a postului este Duminica Ortodoxiei. A fost stabilită ca și o zi memorială specială a Sinodului de la Constantinopol în 843. Comemorează mai întâi victoria Bisericii asupra ereziei iconoclaștilor: a fost restabilită folosirea și cinstirea sfințelor icoane. În această zi continuăm să cântăm troparul Sfântului Chip al lui Hristos: „*cinstim sfântul Tău chip O Hristoase...*”

La prima vedere se pare că este o ocazie nepotrivită să comemorăm mărirea Bisericii și pe toți eroii și martirii Credinței Ortodoxe. Nu ar fi mai rezonabil să facem astfel în zilele dedicate amintirii marilor Sinoade Ecumenice sau a Părinților Bisericii? Nu este oare cinstirea icoanelor mai mult o parte din ritualul și ceremonialul extern? Nu este pictarea icoanelor doar o decorație, una destul de frumoasă și în multe feluri instructive, dar cu greu un articol de credință? Așa este opinia curentă, din păcate răspândită larg chiar printre ortodocși. Aceasta stă mărturie pentru o decădere gravă a artei religioase. De obicei confundăm icoanele cu „picturi religioase” și prin urmare nu avem nici o dificultate în folosirea celor mai nepotrivite picturi ca și icoane, chiar și în Bisericele

²⁹² „Sfintele Icoane” a apărut original ca și un editorial în *Periodicul Seminarului Teologic Sfântul Vladimir*, Vol. 2, No. 3 (Primăvara, 1954).

noastre. Mult prea adesea pur și simplu uităm de semnificația Sfintelor Icoane. Am uitat adevăratul și ultimul scop al icoanelor.

Să ne întoarcem la mărturia Sfântului Ioan Damaschinul – unul dintre cei mai puternici apărători ai Sfintelor Icoane în perioada de luptă – marele teolog și poet devoțional al Bisericii noastre. Într-una din predicile lui în apărarea Sfintelor Icoane el spune: „am văzut chipul uman al lui Dumnezeu și sufletul îmi este mântuit.” Este o afirmație puternică și mișcătoare. Dumnezeu este invizibil, El locuiește în lumina neapropiată. Cum poate un om slab să Îl vadă și să-L înțeleagă? Acum Dumnezeu s-a arătat în trup. Fiul lui Dumnezeu care este în sânurile Tatălui, „a venit din cer” și „s-a făcut om.” El a locuit între noi. Aceasta a fost marea mișcare a Iubirii. Părintele ceresc a fost mișcat de mizeria omului și a trimis pe Fiul Său fiindcă a iubit lumea. „Nici un om nu l-a văzut pe Dumnezeu decât Fiul Unul Născut care este în sânurile Tatălui, Acela l-a făcut cunoscut.” *Ioan 1: 18*. Icoana lui Hristos Dumnezeu întrupat este o mărturie continuă a Bisericii față de taina sfântă a Întrupării, care este opinia și substanța credinței și nădejdi noastre. Iisus Hristos, Binecuvântatul nostru Dumnezeu este Dumnezeu întrupat. Înseamnă că de la Întrupare Dumnezeu este vizibil. Putem avea acum o imagine adevărată a lui Dumnezeu.

Întruparea este o idetificare intimă și personală a lui Dumnezeu cu omul, cu nevoile și mizeria omului. Fiul lui Dumnezeu „a fost făcut om,” după cum se afirmă în Crez, „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire.” El a luat asupra Sa păcatele lumii și a murit pentru noi păcătoșii pe lemnul Crucii și prin urmare El a făcut lemnul crucii noul arbore al vieții pentru credincioși. El a devenit primul și ultimul Adam, Capul unei umanități noi și răscumpărate. Întruparea înseamnă o intervenție personală a Iubirii și milei. Sfânta icoană a lui Hristos este un simbol al acesteia, ceva mai mult decât un simbol și un semn. Mai este și un semn eficient și un simbol al prezenței locuitoare a lui Hristos în Biserică. Chiar și într-un portret obișnuit există ceva din persoana portretizată. Un portret nu numai că ne reamintește de

persoană, dar cumva converge ceva din el, reprezintă persoana, „o face prezentă din nou.” Acest lucru este și mai adevărat despre imaginea sacră a lui Hristos. După cum ne-au învățat învățătorii Bisericii – în special Sfântul Teodor Studitul un alt mare apărător și mărturisitor al icoanelor – o Icoană, într-un anumit sens aparține personalității lui Hristos. Domnul este acolo în „Sfintele Sale Imagini.”

Prin urmare nu oricui îi este permis să facă sau să picteze icoane, dacă voim ca ele să fie cu adevărat icoane. Pictorul de icoane trebuie să fie un membru credincios la Bisericii și trebuie să se pregătească pe sine pentru această datorie prin post și rugăciune. Nu este numai o problemă de artă, de îndemănare artistică și tehnică. Pentru același motiv, arta trebuie să fie în întregime subordonată regulii credinței. Există limite imaginației artistice. Există anumite motive modele stabilite care trebuie urmate. În orice caz, icoana lui Hristos trebuie executată într-un astfel de fel încât să convergă adevărata concepție a persoanei Sale, să mărturisească Dumnezeuirea Sa, totuși întrupată. Toate aceste reguli au fost ținute cu strictețe în Biserică de secole și apoi au fost uitate. Până și necredincioșilor li s-a permis să picteze icoane în Biserici și prin urmare anumite icoane nu sunt nimic altceva decât picturi, arătându-ne doar un om. Aceste icoane eșuează în a fi „icoane” într-un sens propriu și încetează să fie mărturii ale Întrupării. În astfel de cazuri, pur și simplu nu facem nimic altceva decât să ne „decorăm” bisericile.

Folosirea icoanelor a fost una dintre cele mai distinctive trăsături ale Bisericii Ortodoxe Orientale. Vestul creștin, chiar înainte de schismă a înțeles puțin față de substanța dogmatică și devoțională a picturii icoanelor. În vest însemnau doar decorații. Sub influență vestică pictura de icoane s-a deteriorat în timpurile moderne. Decăderea picturii icoanelor a fost un simptom al slăbirii credinței. Arta icoanelor nu este numai o problemă neutră. Ea aparține credinței.

Nu ar trebuie să fie nici un hazard și nici o „improvizație” în pictarea Bisericii noastre. Hristos nu este niciodată singur, afirma Sfântul Ioan Damaschinul. El este întotdeauna cu sfinții Săi, care sunt prietenii Lui veșnici. Hristos este capul și adevărații credincioși sunt Trupul. În Bisericele vechi tot stadiul Bisericii triumfătoare este reprezentat pictorial pe ziduri. Din nou, aceasta nu a fost doar o decorație, nu a fost nici o poveste spusă în liniile și în culorile pentru cei neștiutori și neliterați. A fost mai mult o introspecție în realitatea invizibilă a Bisericii. Toată compania Cerului a fost reprezentată pe ziduri fiindcă este prezentă acolo, prin invizibilitate. Întotdeauna ne rugăm la intrarea cea mică ca „sfinții să intre cu noi și să slujească cu noi.” Fără îndoială rugăciunea noastră este auzită. Noi nu vedem îngeri. Vederea noastră este slabă. Dar se spune despre sfântul Serafim că obișnuia să îi vadă căci cu adevărat ei erau acolo. Aleșii Domnului și Biserica triumfătoare îi vad. Icoanele sunt semne ale acestei prezențe. „În Biserica mării Tale stând în cer ni se pare a sta.”

Astfel, este destul de natural ca de Duminica Ortodoxiei nu numai să restaurăm sărbătorirea icoanelor ci să și comemorăm acel trup mareț al mărturiei și credincioșii care au profesat credința lor, chiar cu costul securității lor lumești, al prosperității și al vieții. Este o mare zi a Bisericii. De fapt, în această Duminică nu sărbătorim Biserica Cuvântului întrupat: comemorăm iubirea răscumpărătoare a Părinților, iubirea Fiului celui crucificat și Frățietatea Duhului Sfânt, făcută vizibilă în întreaga companie a credincioșilor, care au intrat deja la odihna cea veșnică, în Bucuria Veșnică a Domnului și Mântuitorului lor. Sfintele Icoane sunt mărturiile noastre față de mărirea Împărăției ce v-a să vină și este deja prezentă.





„NEMURIREA” SUFLETULUI

Sunt creștinii ca și creștini dedicați necesar crezului în Nemurirea sufletului uman? Ce înseamnă nemurirea în universul creștin al discursului? Întrebările nu sunt în nici un fel retorice. Etienne Gilson, în conferințele lui Gifford s-a simțit obligat să spună următoarea remarcă: „pe de-a întregul,” spunea el, „creștinismul fără nemurirea sufletului este inconceptibil” – dovada este că el s-a conceput astfel. Ceea ce este din contră absolutul inconceptibil este creștinismul fără o Înviere a Omului.”²⁹³ O trăsătură izbitoare a istoriei primare a Omului a fost că mulți dintre cei mai buni scriitori al celui de al doilea secol se pare că au negat emfatic nemurirea (naturală) a sufletului. Aceasta nu pare să fie o opinie excepțională sau extravagantă numai a anumitor scriitori, ci învățătura obișnuită a veacului. Ea nu a fost abandonată nici în veacul următor. Episcopul Anders Nygren, în celebra sa carte, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, laudă apologiștii secolului al doilea tocmai pentru curajoasele afirmații și le vede ca și o expresie a adevăratului duh evanghelic. Principalul accent a fost atunci la fel ca și în opinia lui Nygren mai mult pe „Învierea trupului” decât pe „Nemurirea sufletului.”²⁹⁴ Un erudit

* „Nemurirea sufletului” a apărut mai întâi ca și „Învierea vieții” în *Buletinul Universității Harvard, Divinity School*, XLIX, No. 8 (Aprilie, 1952), 5-26. Retipărit cu acordul autorului.

²⁹³ *L'esprit de la Philosophie Médiévale* (2 ed., Paris, 1944), p. 179.

²⁹⁴ *Agape și Eros: Istoria Ideii Creștine despre Iubire* (Londra, 1938), II:I, pp. 64 ff.

anglican din secolul al XVII-lea, Henry Dodel (1641-1711, ales odată Cadmen „Praelector” de Istorie al Universității din Oxford), a publicat în Londra o carte curioasă, sub un titlu mai mult uimitor:

Un discurs epistolar, dovedind din Scripturi și din Primii Părinți că Sufletul este natural muritor, dar imortalizat de plăcerea lui Dumnezeu, la Pedepsă sau la Răsplată, prin unirea cu Duhul bapțialmal. Din moment ce s-a dovedit că nimeni nu are puterea de a dărui acest Duh care imortalizează de la apostoli ci numai episcopii (1706).

Argumentul lui Dodwell a fost adesea confuz și complicat. Principala valoare a cărții consta în imensa ei erudiție. Dodwell pentru prima dată a colectat o imensă masă de informații despre doctrina primară a omului în creștinismul primar, deși nu o putea folosi cum se cuvine. El a avut dreptate în crezul lui că creștinismul nu era preocupat de o „imortalitate” *naturală* ci cu Comuniunea *supranaturală* a sufletului cu Dumnezeu, „singurul care are nemurire” (1 Timotei 6: 16). Nu este de mirare că cartea lui Dodwell a provocat o controversă violentă. O acuză formală de erezie a fost ridicată asupra autorului. Totuși, el a găsit niște susținători fervenți. Un scriitor anonim, „un prezbiter al Bisericii Angliei” a publicat două cărți despre subiect, prezentând un studiu grijuliu despre evidențele patristice că „Duhul Sfânt” a fost Autorul Nemuririi sau Nemurirea (a fost) un Dar Particular al Evangheliei și nu un „Ingredient natural al sufletului” și că „Nemurirea (a fost) *naturală* Sufletelor Umane, Darul lui Iisus Hristos adunat de Duhul Sfânt în botez.”²⁹⁵ Ceea ce a fost interesant în această controversă a fost că teza lui Dodwell a fost opusă în special de „liberalii” zilei și cel mai

²⁹⁵ Autorul identificat ca și Joseph (sau John) Pitts, dar nu se știe nimic despre om. Numele apare doar în vechile cataloage (de la British Museum) și bibliografi. Cărțile titlu sunt prea lungi pentru a fi redate aici deplin. Ambele cărți au fost publicate în 1706. Dodwell și-a apărut poziția sa într-o carte: *O apărare preliminară a discursului epistolar, cu privire la distincția dintre suflet și duh* (Londra, 1707). Punctul de început al lui Dodwell pare să fie Sfântul Irineu; s. *Dissertationes in Irenaeum, auctore Henrico Dodwello*, A.M., etc, Oxoniae, 1689, p. 469 ff. – Tratez aici toată controversa într-un alt eseu de la meu, *Problema omului în teologia și filosofia engleză a secolului al XVII-lea*, care v-a fi publicată scurt.

mare oponent literar a fost celebrul Samuel Clarke de la Sfântul Iacob, Westminster un ucenic de-al lui Newton și un corespondent de-al lui Leibnitz, notoriu pentru crezurile și ideile lui neortodoxe, un om tipic al epocii Latitudinarianismului și a Iluminismului. A fost o privire neobișnuită: „nemurirea” contestată de un „Ortodox” și apărată de un Latitudinarian. De fapt, este la ceea ce ar trebui să ne așteptăm. Crezul într-o imortalitate *naturală* a fost una din „dogmele” de bază ale Deismului aceluși timp. Un om al Iluminismului putea renunța ușor la doctrinele Revelației, dar nu își permitea nici o îndoială despre „adevărul” Rațiunii. Gilson a sugerat că „ceea ce este cunoscut sub numele unei doctrine „moraliste” a secolului al XVII-lea a fost de fapt o întoarcere la poziția Părinților timpuri și nu după cum se pare o manifestare a unui duh libertin.”²⁹⁶ Ca și o afirmație generală nu se putea susține. Toată situația din secolul al XVII-lea a fost mult mai complexă și mai complicată decât a presupus Gilson. Totuși, în cazul lui Dodwell (și a altora) prezumția lui Gilson este justificată deplin. A existat o „întoarcere evidentă la opoziția Primilor Părinți:”

Sufletul ca și „creatură”

Sfântul Iustin, în *Dialogul cu Trifon* ne spune despre povestea convertirii sale. În căutarea sa după adevăr el a mers mai întâi la filosofi și pentru un timp a fost mulțumit cu învățătura platonicianilor. „Percepția lucrurilor necorporale m-a copleșit și teoria platoniciană a ideilor a adăugat o aripă la mintea mea.” Apoi a întâlnit un învățător creștin, un om bătrân și respectabil. Între întrebările ridicate în cursul conversațiilor a fost și cea a naturii sufletului. Nu trebuie să chemăm sufletul nemuritor, a afirmat creștinul. „Căci dacă ar fi așa ar trebui să-l numim deasemenea și nenăscut,” *εἰ ἄθανατος ἐστὶ καὶ ἀγέννητος δηλαδὴ*. Aceasta a fost teza platonicienilor. Acum, Dumnezeu este „nenăscut” și veșnic și pentru acest motiv El este

²⁹⁶ Gilson, 179, n. 1.

dumnezeiesc. Pe de altă parte, lumea este „născută” și „sufletul este o parte din ea.” Probabil că a existat un timp când ele „nu erau în existență.” Prin urmare ele nu sunt nemuritoare, „din moment ce lumea ne-a apărut născută.” Sufletul nu este viață prin sine, ci numai „părtaș” la viață. Numai Dumnezeu singur este viață, sufletul nu poate decât *să aibă* viață. „Puterea de a trăi nu este un atribut al sufletului, ci a lui Dumnezeu.” Mai mult Dumnezeu dă viață duhurilor, „după cum binevoiește.” Toate lucrurile create „au natura decăderii și ele sunt astfel încât ele pot fi șterse și încetează să existe.” Creaturile astfel sunt „coruptibile” (*Dial.*, 5 și 6). Principalele dovezi clasice ale nemuririi derivate din *Phaedo* și *Paedrus* sunt declinate și dezaprobatate și principalele lor presupoziii sunt respinse direct. După cum s-a exprimat profesorul A. E. Taylor, „pentru gândirea grecească ἀθανασία sau ἀφθαρσία au însemnat aceleași lucruri ca și „divinitate” și incluse în concepția ingeneralității la fel ca și în cea a indestructibilității.”²⁹⁷ A supune că „sufletul este nemuritor” pentru un grec ar însemna să spui „că este necreat” veșnic și „dumnezeiesc.” Tot ceea ce are un început v-a avea un sfârșit. În alte cuvinte, pentru un grec, „nemurirea” sufletului ar implica „veșnicia,” o „pre-existență” veșnică. Numai ceea ce nu are un început poate fi veșnic. Creștinii nu se pot împăca cu această presupozitie „filosofică” după cum au crezut ei în Creație și prin urmare ei trebuiau să nege „nemurirea” (în înțelegerea greacă a cuvântului). Sufletul nu este o ființă independentă sau guvernată prin sine, ci tocmai o *creatură* și existența ei se datorează lui Dumnezeu, Creatorul. În conformitate, ele pot fi „nemuritoare” *prin natură*, ci numai prin „buna plăcere a lui Dumnezeu,” *prin har*. Argumentul „filosofic” pentru „nemurirea” (naturală) s-a bazat pe „necesitatea” existenței. Din contră să spui că lumea este *creată* înseamnă să accentuezi mai mult decât orice *contingența* sa radicală și tocmai – o *contingență* în *ordinea*

²⁹⁷ A. E. Taylor, *Platon: omul și lucrările lui*, p. 176; cf. J. Leberton, *Historie de la Dogme de la Trinité*, t. II (Paris, 1928), p. 635 ff.

existenței. În alte cuvinte o lume creată este o lume care *ar putut să nu existe de loc.* Acesta ar însemna să spunem că lumea este în întregime și deplin, *ab alio* și în nici un caz *a se.*²⁹⁸ După cum se exprimă Gilson, „există anumite ființe care sunt diferite radical de Dumnezeu cel puțin în aceasta că sunt neasemănătoare cu El, ele ar fi putut să nu existe și pot într-un anume fel să înceteze să existe.”²⁹⁹ „Ar putea înceta” nu înseamnă necesar „*va* (actualmente) *înceta.*” Sfântul Iustin nu a fost un condiționalist și numele lui a fost invocat de apărătorii unei „nemuriri condiționale” destul de vagi. „Nu spun că sufletele mor...” Tot argumentul este polemic și scopul lui a fost de a accentua crezul în Creație. Ne întâlnim cu același mod de raționament în alte scrieri din secolul al doilea. Sfântul Teofil al Antiohiei a insistat pe caracterul „neutr” al Omului. „*Prin natură,*” Omul nu este nici „nemuritor” nici „muritor” ci „capabil de ambele,” δεκτικὸν ἀμφοτέρων. “Căci dacă Dumnezeu a făcut omul nemuritor de la început, El l-ar fi făcut dumnezeu.” Dacă Omul de la început ar fi ales lucrurile nemuritoare, în ascultare cu porunca lui Dumnezeu, el ar fi fost răsplătit cu nemurirea și ar fi devenit Dumnezeu, “un Dumnezeu adoptiv,” *deus assumptus*, θεὸς ἀναδειχθείς (*Ad Autolycum* II, 24 și 27). Tațian a mers și mai departe. “Sufletul nu este în sine nemuritor, o grecilor, ci muritor. Totuși este posibil pentru el să nu mai moară.” (*Oratio ad Graecos*, 13). Gândirea apologetilor primari nu a fost liberă de contradicții, nici nu a fost întotdeauna exprimată cu acuratețe. Principala afirmație era întotdeauna clară: problema nemuririi umane trebuia înfățișată în contextul doctrinei Creației. Am mai putea spune: nu ca și o problemă metafizică ci ca una religioasă mai întâi de orice. “Nemurirea” nu este un atribut al sufletului, ci ceva care depinde în cele din urmă de relația actuală a omului cu Dumnezeu, Stăpânul și Creatorul lui. Nu numai destinul

²⁹⁸ Cf. articolului meu: „Idea Creației în Filosofia creștină,” *The eastern Churches Quarterly*, VIII, Număr suplimentar: natură și har, 1949; s. deasemenea Gilson, *op. cit.*, ch- IV: „Les êtres et leur contingence,” p. 63 ff.

²⁹⁹ Gilson, *Dumnezeu și filosofia*, 1941.

ultim al Omului poate fi dobândit numai în comuniune cu Dumnezeu, dar chiar existența omului, “supraviețuirea” sau îndurarea lui depinde de voința lui Dumnezeu. Sfântul Irineu a continuat aceiași tradiție. În lupta sa împotriva gnosticilor el a avut un motiv special să accentueze caracterul creatural al sufletului. El nu vine din “altă lume,” fiind scutit de corupție; el aparține lumii create. S-a afirmat, spune Sfântul Irineu, că pentru a sta în existență sufletele trebuie să fie “nenăscute” (*sed oportere eas aut innascibiles esse ut sint immortales*), căci altcumva ele ar fi trebuit să moară cu trupurile (*vel si generationis initium acceperint, cum corpore mori*). El respinge acest argument. Ca și creaturi, sufletele “îndură atât cât vrea Dumnezeu să îndure (*perseverant autem quoadusque eas Deus et esse, et perseverare voluerit*). *Perseverantia* corespunde aici grecului: διαμονή. Sfântul Irineu folosește aceiași frază ca și Sfântul Iustin. Sufletul nu este viață prin sine; el participă la viață prin mila lui Dumnezeu (*sic et anima quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitiam vitam*). Singur Dumnezeu este viața și singurul Dătător de Viață (*Adversus haereses*, II, 34). Chiar Clement al Alexandriei în ciuda platonismului său își reamintea ocazional că sufletul nu era nemuritor “prin natură” (*Adumbrationes in 1 Petri 1: 9: hinc apparet quoniam non est naturaliter anima incorruptibilis, des gratio Dei... perficitur incorruptibilis*).^{7a} Sfântul Atanasie a demonstrat nemurirea sufletului prin argumente care merg înapoi la Platon (*Adv. Gentes*) totuși el a insistat foarte puternic că tot ceea ce este creat „prin natură” este foarte instabil și expus distrugerii (*ibidem*, 41: φύσιν ρευστήν ούσαν καὶ διαλυομένην). Chiar Augustin a fost conștient de necesitatea de a califica nemurirea sufletului: *anima hominis immortalis est secundum quendum suum; non enim omni modo sicut Deus* (*Epist. VFF, Ad Hieronymum*). „În conformitate cu mutabilitatea acestei vieți, se poate spune că ea este muritoare.” (*In Jo.*, tr. 23, 9; cf. *De Trinitate*, I, 9. 15 și *De civ. Dei*, 19, 3: *mortalis in quantum mutabilis*). Sfântul Ioan Damaschinul spune că până și îngerii sunt nemuritori nu prin natură, ci prin har (*De fide*

^{7a} se poate disputa dacă traducerea (de Cassiodorus) este de încredere.

orth. II, 3: οὐ φύσει ἀλλὰ χάριτι) și o dovedește într-un fel mai mult sau mai puțin ca apologetii (*Dial. c. Manich.*, 21). Găsim aceeași afirmație emfatică în scrisoarea „sinodală” a Sfântului Sofronie, patriarhul Ierusalimului (634) care a fost citită și primită favorabil la al Șaselea Sinod Ecumenic (681). În ultima parte a scrisorii sale Sofronie condamnă greșelile origeniștilor, pre-existența sufletului și apocatastaza și afirmă deschis că „ființele intelectuale” (τὰ νοητά) deși nu mor (θνήσκει δὲ οὐδαμῶς) sunt totuși „nemuritoare *prin natură*,” dar numai prin *harul lui Dumnezeu* (*Mansi*, XI, 490-492; *Migne*, LXXXVII. 3, 3181). S-ar mai putea adăuga că până și în al XVII-lea secol această tradiție primară nu a fost uitată în est și avem o înregistrare contemporană interesantă a unei dispute între episcopii greci ai Cretei tocmai cu privire la această problemă: dacă sufletul este nemuritor „*prin natură*” sau „*prin har*.”³⁰⁰ Am putea concluziona: când discutăm problema Nemuririi dintr-un punct de vedere creștin trebuie să ținem în minte natura creaturală a sufletului. Înseși existența sufletului este contingentă, adică „condițională.” Este condiționată de creativul *fiat* al lui Dumnezeu. Totuși un dat al existenței, o existență care nu este implicată necesar în „esență” nu este necesar una tranzientă. Creativul *fiat* este un act liber dar ultim. Dumnezeu a creat lumea pur și simplu *pentru existență*: ἐκτίσε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα (Înțelepciunea lui Solomon 1: 14). Nu există nici o dispoziție pentru acest decret creativ. Începătura antinomiei este tocmai acolo: lumea are *un început contingent*, totuși nu are nici *un sfârșit*. Ea stă prin voința imutabilă a lui Dumnezeu.³⁰¹

³⁰⁰ Înregistrarea disputei între Atanasie Caravella, episcop de Hiera și Neofitus Patellarius, mitropolitul Cretei cu participarea lui Panagiotis Nicosius, celebrul dragoman de Porta care a fost instrumentul publicării „Mărturisirii Ortodoxe” a lui Petru Movilă în Olanda și a Faptelor Sinodului de la Ierusalim în 1672 a fost publicată de Arhimandritul Arsenie (Ivascenko). „Descrierea Manuscrisului aflat în Biblioteca Mănăstirii Muntelui Sinai,” *Khristianskoe Chtenie*, 1884, Iulie-august, pp. 181-229.

³⁰¹ Acest puncta fost tratat foarte bine de Hermann Schultz în valoroasa sa carte: *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit* (Göttingen, 1861).

În gândirea curentă de astăzi, „nemurirea sufletului” este supra-accentuată în așa măsură încât „mortalitatea primară” a omului este aproape trecută cu vederea. Numai în filosofiele „existențialiste” recente ne este îngăduit să ne reamintim că existența stă intrinsec *sub specie mortis*. Pentru om moartea este o catastrofă. Ea este ultimul (sau ultimatul) său *vrăjmas*,” ἐσχατος ἐχθρός (1 Cor. 15: 26). „Nemurirea” este evident un termen *negativ*; este corelativ cu termenul „moarte.” Aici din nou găsim creștinismul într-un conflict deschis și radical cu „elenismul,” mai întâi de orice cu platonismul. W. H. Reade, în cartea sa recentă, *Provocarea creștină a filosofiei*,³⁰² tratează destul de bine două citate: „și Cuvântul s-a făcut carne și a locuit printre noi” (Ioan 1; 14) și „lui Plotin, filosoful vremurilor noastre îi era rușine că se afla în carne” (Porfirie, *Viața lui Plotin*, I). Reade începe mai apoi: „când mesajul Zilei crăciunului și sumarul scurt al crezului maestrului lui Porfirie sunt puse în comparație directă, este cât se poate de evident că ele sunt în întregime incompatibile. Că nici un creștin nu poate fi posibil un platonist și nici un platonist creștin și pentru acest fapt elementar platonistii ca să le facă dreptate au fost perfect conștienți.”^{10a} Aș adăuga că, din nefericire, creștinii nu par să fi fost conștienți „de acest fapt elementar.” Prin veacuri până în zilele noastre, platonismul a fost filosofia favorită a oamenilor creștini înțelepți. Nu este scopul nostru să explicăm cum și de ce s-a întâmplat. Dar această neînțelegere nefericită (ca să nu spunem mai mult) a rezultat într-o confuzie deplină în gândirea modernă despre moarte și nemurire. Am putea folosi încă vechea definiție a morții: este o separație a sufletului de trup, ψυχῆς χωρισμός ἀπὸ σώματος (Nemesius, *De natura hominis*, 2, el citează pe Crisip). Pentru un grec

³⁰² Londra: S.P.C. K., 1951.

^{10a} Op. cit., p. 70. În ritualul estic Ioan 1: 1-17 este lecția de Paști și nu de Crăciun (ca în Occident).

era o *liberare*, o „întoarcere” în sfera nativă a duhurilor. Pentru creștin era *catastrofa*, o frustrare a existenței umane. Doctrina greacă a nemuririi nu putea rezolva niciodată problema creștină. Unica soluție adecvată a fost oferită de mesajul învierii lui Hristos și de promisiunea unei învieri generale a morților. Dacă ne întoarcem din nou la antichitatea creștină, găsim acest punct exprimat clar încă de la început. Sfântul Iustin a fost destul de emfatic la început. Oamenii care spus că nu există o înviere a morților și că sufletele lor, când mor, sunt duse în rai nu sunt deloc creștini” (*Dial.*, 80). Autorul necunoscut al tratatului Despre înviere (atribuit tradițional Sfântului Iustin) afirmă problema destul de acurat.”Căci ce este omul decât numai un animal rezonabil compus din trup și suflet? Este sufletul prin sine om? *Nu*, ci sufletul omului. Se poate numii trupul om? *Nu*, ci sufletul omului. Nici una dintre acestea nu se numește om, ci ceea ce este făcut din cele două se numește om și Dumnezeu a chemat omul la viață și înviere, El *nu a chemat o parte*, ci *întregul*, adică sufletul și trupul” (*De Resurr.*, 8). Atenagoras al Atenei dezvoltă același argument în admirabilul său tratat *Despre învierea morților*. Omul a fost creat de Dumnezeu pentru un scop definit, pentru o existență perpetuă. Acum, „Dumnezeu ia dat ființă independentă și viață nici naturii trupului separat, ci omului, compuși din trup și suflet, pentru ca aceleași părți din care sunt compuși, atunci când se nasc și trăiesc, ei își vor dobândii după terminarea acestei vieți un final comun; sufletul și trupul compuși *dintr-o entitate vie*.” Atenagora argumentează că nu ar mai exista un om dacă completitudinea acestei structuri ar fi ruptă, căci ar fi ruptă și identitatea individului. Stabilitatea trupului, continuitatea lui în natura proprie, trebuie să corespundă nemuririi sufletului. „Entitatea care primește intelect și rațiune în *om* și *nu sufletul singur*. Consecvent omul trebuie să rămână veșnic compus din suflet și trup.” Altcumva nu ar exista nici un om, ci numai părți din om. „Acest lucru este imposibil, dacă nu există înviere. *Căci dacă nu există înviere, natura oamenilor ca oameni nu ar mai continua*” (15). Presupoziția primară a întregului argument este că trupul aparține intrinsec

plinătății existenței umane. Prin urmare omul, *ca om*, ar înceta să existe, dacă sufletul ar rămâne veșnic „dezmembrat.” Este tocmai opusul la ceea ce susțineau platonistii. Grecii visau la o dezîncarnare completă și ultimă. O întrupare ar fi tocmai o robie a sufletului. Pentru creștini, pe de lată parte, moartea nu a fost un sfârșit natural al existenței umane. Moartea omului este anormală, este un eșec. Moartea omului este rezultatul „rănilor păcatului” (Romani 6; 23). Este o pierdere și o stricăciune. De la Cădere taina vieții este înlocuită de taina morții. Indiferent cât de tainică este „unirea” sufletului și a trupului, conștiința imediată a omului mărturisește întregul organic a structurii lui psiho-fizice. *Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam* spunea Sfântul Irineu (*Adv. haereses* V, 6.1). Un trup fără un suflet nu este un cadavru și un suflet fără trup este o fantomă. Omul nu este o fantomă fără trup. Pentru acest motiv separația trupului de suflet este moartea omului însuși, discontinuitatea existenței lui, a existenței lui *ca și om*. Consecvent moartea și corupția trupului sunt un fel de depărtare a „chipului lui Dumnezeu în om.” Un om mort nu mai este deplin un om. Sfântul Ioan Damaschinul, într-unul din mărețele lui imne din Slujba înmormântării spune acestea: „Plâng și mă tânguiesc când gândesc la moarte și văd frumusețea noastră cea zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând fără mărire, fără cinste și fără chip.” Sfântul Ioan nu vorbește de trupul omului, ci de om. „Frumusețea noastră cea după chipul lui Dumnezeu” nu este trupul, ci omul. El este un „chip al mării necuprinse a lui Dumnezeu,” deși „rănită de păcat.” În moarte se descoperă că omul, această „creatură rațională” modelată de Dumnezeu – pentru a folosi fraza Sfântului Metodie (*De resurrectione* I, 34. 4: τὸ ἀγαλμα τὸ λογικόν) nu este nimic altceva decât un cadavru. „Omul nu este nimic mai mult decât oase uscate, o putreziciune și mâncare pentru viermi.”³⁰³ Am putea vorbi de om ca fiind un ipostas în două naturi” și nu numai *din* două, *ci* în două.

³⁰³ Slujba Însmormântării Morților, în Hapgood, *Cartea de slujbe a Sfintei Biserici Ortodox-Catolice Apostolice*, etc., Ediție revizuită (New York, Association Press, 1922).

În moarte acest ipostas uman este rupt. Nu mai există om. Omul tânjește după „*răscumpărarea trupului său*” (Romani 8: 23: τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν). După cum spune Sfântul Pavel „că noi, cei ce suntem în cortul acesta, suspinăm îngreuiți, de vreme ce dorim nu să ne scoatem haina, ci pe deasupra să ne îmbrăcăm cu cealaltă, pentru ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață” (2 Corinteni 5: 4). Înțepătura este tocmai „rana păcatului”, consecința unei relații deviate cu Dumnezeu. Este o imperfecțiune naturală, nu este un punct metafizic mort. Mortalitatea omului reflectă înstrăinarea omului de Dumnezeu, care este singurul Dăruitor al Vieții. În această înstrăinare de Dumnezeu, omul nu poate îndura ca și om, nu poate fi deplin uman. *Statutul* mortalității este pur „*subuman*.” A accentua mortalitatea umană nu înseamnă a oferi o interpretare „naturalistă” tragediei umane, ci din contră, înseamnă a trasa situația critică a omului la ultima ei rădăcină religioasă. Tăria teologiei patristice constă în interesul ei în mortalitatea umană și în conformitate în mesajul învierii. Mizeria existenței păcătoase nu a fost în nici un fel subestimată, dar a fost interpretată nu numai în categoriile etice sau morale, ci în cele teologice. Greutatea păcatului constă nu numai în acțiunea de sine a conștiinței umane, nu numai în conștiința vinovăției, ci în dezintegrarea deplină a întregii fabrici umane. Omul căzut nu mai era om, el a fost „degradat” existențial. Semnul acestei degradații a fost mortalitatea omului, moartea omului. În separație de Dumnezeu natura umană devine așezată, își iasă din largul ei. Structura omului devine nestabilă. „Unirea” dintre suflet și trup devine nesigură. Sufletul își pierde natura vitală și nu mai este capabil să aprindă trupul. Trupul se transformă într-o închisoare și într-un mormânt al sufletului. Moartea fizică devine inevitabilă. Trupul și sufletul nu mai sunt securizate sau ajustate unul altuia. Încălcarea poruncii dumnezeiești „l-a reinstalat pe om în stadiul naturii” după cum se exprimă Sfântul Atanasie – εἰς κατὰ φύσιν ἐπεστροφέν. „La fel cum omul a fost făcut din nimic, la fel și existența lui el a suferit la momentul cuvenit stricăciunea, în

conformitate cu toată dreptatea.” Căci fiind făcut din nimic, creatura există deasupra unui abis al nimicului, fiind gata să cadă în el (*De incarnatione*, 4 și 5). „Căci noi cu moarte vom muri, și vom fi ca apa ce se varsă pe pământ și nu se mai adună la un loc” (2 Samuel 14: 14). “Stadiul naturii,” de care vorbește Sfântul Atanasie este mișcarea ciclică a Cosmosului în care omul căzut este legat nesperat și această legătură semnifică degradarea omului. El își pierde poziția privilegiată în ordinea creației. Această catastrofă metafizică este numai manifestarea relației rupte cu Dumnezeu.

“Eu sunt Învierea și Viața”

Întruparea Cuvântului a fost o manifestare absolută a lui Dumnezeu. Mai presus de orice a fost o revelație a vieții. Hristos este Cuvântul Vieții, ὁ λόγος τῆς ζωῆς (1 Ioan 1: 1). Întruparea a fost într-un fel impulsionearea omului, la fel ca și învierea naturii umane. În întrupare natura umană nu a fost pur și simplu unsă cu un flux suprabundent de Har, ci a fost asumată în unitatea “ipostatică” și intimă cu înseși dumnezeirea. În acea ridicare a naturii umane într-o comuniune veșnică cu viața dumnezeiască, Părinții Bisericii Primare au văzut unanim esența mântuirii. “Acela este mântuit care este unit cu Dumnezeu,” spune Sfântul Grigorie de Nazinaz. Ceea ce nu a fost unit astfel nu poate fi mântuit (*Epist.* 101 *Ad Cledonium*). Acesta a fost motivul fundamental al întregii teologii primare – în Sfântul Irineu, Sfântul Atanasie, capadocienii, Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Maxim Mărturisitorul. Totuși, punctul crucial al întregii vieți întrupate a fost crucea, moartea Domnului întrupat. Viața s-a descoperit deplin prin moarte. Acesta este taina paradoxală a credinței creștine: viață prin moarte, viața afară din mormânt și prin mormânt, taina mormântului purtător de viață. Creștinii sunt născuți din nou la o viață reală și veșnică numai prin moartea lor baptismală și înmormântarea cu Hristos, ei sunt regenerați cu Hristos în cristelnița baptismală (cf. Rom. 6: 3-5). Așa este legea invariabilă a adevăratei vieți. “Ceea ce semeni tu nu

capătă viață dacă nu moare” (1 Cor. 15: 36). Mântuirea a fost împlinită pe Golgota, nu pe Tabor și despre crucea lui Iisus s-a vorbit încă de pe Tabor (cf. Luca 9: 31). Hristos *trebuia* să moară, cu scopul de a dăruia viață abundentă peste toată umanitatea. Nu a fost necesitatea acestei lumi. A fost necesitatea iubirii lui Dumnezeu, o necesitate a ordinii dumnezeiești. Eșuăm în a înțelege taina. De ce a trebuit ca adevărata viață să fie descoperită prin moartea Celui care a fost “Învierea și viața”? Singurul răspuns a fost că Mântuirea trebuia să fie o victorie peste moarte și mortalitatea omului. Ultimul dușman al omului era tocmai moartea. Răscumpărarea nu a însemnat doar iertarea păcatelor, nu a fost numai reconcilierea omului cu Dumnezeu. A fost eliberarea de păcat și de moarte. “Pocăința nu ne eliberează de stadiul naturii (prin care omul a recăzut prin păcat) ci numai stopează păcatul,” spune Sfântul Atanasie. Căci omul un numai că a păcătuț dar “a căzut în stricăciune.” Acum mila lui Dumnezeu nu putea permite “ca creaturile făcute odată raționale și participând la Cuvânt, să meargă la ruină și să se întoarcă din nou la non-existență prin calea stricăciunii.” Consecvent Cuvântul lui Dumnezeu s-a pogorât și a devenit om “și-a asumat trupul nostru,” pentru ca în timp ce omul se întorcea în spre stricăciune, El să îl poată întoarce înapoi la nesticăciune și să îl impulsioneze de la moarte prin apropierea trupului Său și prin harul învierii, izgonind moartea de la el ca și un pai în fața focului (*De incarnatione*, 6-8). Astfel în conformitate cu Sfântul Atanasie, Cuvântul s-a făcut carne pentru a abolii “stricăciunea” din natura umană. Moartea este distrusă, nu de apariția vieții într-un trup muritor ci prin moartea voluntară a Vieții Întrupate. Cuvântul a devenit pe baza morții carne, accentuează sfântul Atanasie. “Pentru ca să primească moartea El trebuia să aibă un trup” (c. 44). Sau ca să îl cităm pe Tertulian, *forma moriendi causa nascendi est* (*De Carne Christi*, 6). Motivul ultim pentru moartea lui Hristos poate fi văzut în mortalitatea omului. Hristos a suferit moartea, a trecut prin ea și a depășit mortalitatea și stricăciunea. El a abolit moartea. “A călcat moartea prin moarte.” Prin urmare

moartea este o extensiune a Întrupării. Moartea pe cruce a fost efectivă, nu ca și moartea celui Nevinovat, ci ca moartea Domnului Întrupat. “Avem nevoie de un Dumnezeu întrupat, Dumnezeu condamnat la moarte pentru ca noi să trăim” ca să folosim o frază îndrăzneță și uimitoare a Sfântului Grigorie de Nazianz (*Orat.* 45, în S. Pascha, 28: ἐδεῖθῆμεν θεοῦ παρχομένου καὶ νεκρούμενου). Nu a fost un om care a murit pe cruce. În Hristos nu există un ipostas uman. Personalitatea Sa a fost dumnezeiască, totuși întrupată. “Căci El cel care a murit nu a fost un om obișnuit, ci Dumnezeu făcut om și luptându-se cu întrecerea îndurării,” spune sfântul Chiril al Ierusalimului (*Catech.* 13, 6). Am putea spune la modul concret că Dumnezeu a murit pe cruce, dar în umanitatea Lui proprie (care a fost “consubstanțială” cu a noastră). Aceasta a fost moartea voluntară a Celui care a fost El Însuși viața veșnică. O moarte umană, moarte “în conformitate cu umanitatea” și totuși moarte în conformitate cu ipostasului Cuvântului, a Cuvântului Întrupat. De aici o moarte a învierii. “Cu botez am a Mă boteza” (Luca 12: 50). A fost moartea pe Cruce și vărsarea sângelui, – “botezul martiriului și al sângelui, cu care s-a botezat Hristos,” după cum a sugerat Sfântul Grigorie de Nazianz (*Orat.* 37, 17). Moartea pe cruce ca și un botez al sângelui, aceasta este esența tainei răscumpărării Crucii. Botezul este curățitor. Botezul Crucii a fost curățirea naturii umane care călătorea calea restaurării în Ipostasul Cuvântului Întrupat. Aceasta a fost spălarea naturii umane care a fost călătoria restaurării Ipostasului Cuvântului Întrupat. Aceasta a fost o spălare a naturii umane în sângele sacrificial vărsat al Mielului lui Dumnezeu și mai întâi o spălare a trupului: nu numai o spălare a păcatelor ci o spălare a neputințelor umane și a mortalității. A fost pregătirea curățitoare pentru învierea ce a avea să vină: o curățire a întregii naturi umane, o curățire a întregii umanități în persoana primului născut mistic și nou, în „Ultimul Adam.” Acesta a fost botezul sângelui întregii Biserici și a întregii lumi. „O curățire nu pentru o mică parte a lumii omului, ci pentru tot Universul și prin veșnicie,” ca să îl cităm pe Sfântul Grigorie de Nazianz încă odată (*Orat.* 45, 13). Domnul a

murit pe cruce. A fost o moarte reală. Dar nu în întregime ca a noastră, tocmai fiindcă a fost moartea celui întrupat, moartea în Ipostasul indivizibil al Cuvântului făcut om, moartea unei umanități „enipostaziate.” Aceasta nu alterează caracterul ontologic al morții, dar îi schimbă înțelesul. „Unirea ipostatică” nu a fost ruptă sau distrusă în moarte și prin urmare sufletul și trupul, deși separate unul de altul au rămas încă unite prin dumnezeirea Cuvântului, de la care nu au fost înstrăinați. A fost o „moarte nestricăcioasă” și prin urmare „stricăciunea” și „mortalitatea” au fost depășite în ea și în ea începe învierea. Moartea Întrupatului descoperă învierea naturii umane (Sf. Ioan Damaschinul, *De fide orth.*, 3, 27; cf. *Homil in Magna Sabbat.*, 29). „Astăzi sărbătorim căci Domnul nostru este pus pe Cruce,” în fraza concludentă a Sfântului Ioan Hrisosotom (*In cruce et latronem*, hom. 1). Moartea pe cruce este o victorie asupra morții nu numai fiindcă a fost urmată de înviere. Este înseși victoria. Învierea descoperă victoria dobândită pe Cruce. Este deja împlinită în adormirea Dumnezeuului-om. „Tu ai murit și Mi-ai dat nădejde.” După cum se exprimă Sfântul Grigorie de Nazianz: El și-a dat viața, dar are puterea să o ia din nou; vâlul este închiriat, căci tainicele porți ale raiului sunt deschise; pietrele zdrobite, morții înviați... El moare dar oferă viață și prin moartea Sa distruge moartea. El este înmormântat, dar se ridică din nou. El merge jos în iad, dar scoate de acolo sufletele” (*Orat.* 41). Taina crucii pline de înviere este comemorată în special în Sâmbăta Mare. Este ziua pogorării la iad (Hades). Pogorârea la Iad este deja învierea morților. Prin înseși faptul morții lui Hristos se alătură companiei celor plecați de la noi. Aceasta este noua extensie a întrupării. Iadul este doar întunericul și umbra morții, mai mult un loc de neliniște mortală decât un loc de torturi penale, un „seol” întunecat, un loc al dezmembrării deznădăjduite și a dezâncarnării, care a fost puțin și ușor pre-iluminat de razele denaturate ale Soarelui care încă nu a răsărit, de nădejdea așteptării care nu a fost încă împlinită. A fost un fel de neputință ontologică a sufletului, care, în separația morții a fost un fel de adevărată *enthelechia* a propriului trup – deznădăjduirea

naturii umane căzute și rănite. Nu un „loc” ci mai mult un stadiu duhovnicesc: „duhurile în închisoare” (1 Petru 3; 19). În *această* închisoare, în *acest* „Iad,” s-a pogorât Domnul și Mântuitorul. În mijlocul întinericului morții pale a strălucit lumina neapropiată a Vieții, a Vieții Dumnezeiești. „Pogorârea la iad” este manifestarea Vieții în mijlocul deznădejdiei unei disoluții mortale, este *victoria* asupra morții. „Aceasta a fost nu din cauza unei slăbiciuni naturale a Cuvântului care a locuit în El că trupul a murit, ci pentru ca în moarte să se dovedească puterea Mântuitorului,” spune Sfântul Atanasie (*De incar.*, 26). Sâmbăta cea Mare este mai mult decât un preambul al Paștelui. Ea este „Binecuvântatul Sabat,” „*Sanctum Sabatum*,” – care cere *sabatis magni*, după expresia Sfântului Ambrozie. „Aceasta este ziua odihnei în care Unul Născut Fiul lui Dumnezeu s-a odihnit de toate faptele Sale” (Imn, Vecernia Sâmbetei celei Mari, după ritualul oriental). „Eu sunt Cel-dintâi și Cel-de-pe-urmă și Cel-Viu. Mort am fost și iată, sunt viu în vecii vecilor și am cheile morții și pe ale iadului.” (Apocalipsă 1; 17-18). „Nădejdea creștină” a nemuririi este înrădăcinată și asigurată de această victorie a lui Hristos și de nici o altă realizare „naturală.” Aceasta înseamnă că această nădejde este înrădăcinată într-un *eveniment istoric*, într-o *descoperire istorică de sine* a lui Dumnezeu și nu în dispoziția statică sau constituția naturii umane.

Ultimul Adam

Realitatea morții un este abolită, dar lipsa ei de putere a fost descoperită. „Este adevărat că încă murim ca și mai înainte,” spune Sfântul Ioan Hrisostom, „dar un rămânem în moarte și aceasta un înseamnă a murii... puterea realității morții este aceasta, că un om mort nu mai are posibilitatea să se întoarcă la viață; dar dacă după moarte el este grăbit să i se ofere o viață mai bună, atunci aceasta un mai este moarte, ci o adormire” (*In Herb.*, hom. 17, 2: οὐ θάνατος τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ κοίμησις). Sau în fraza Sfântului Atanasie: „ca și sâmânța aruncată în pământ pierim când murim, dar fiind

însămânțați ne vom ridica” (*De inc.*, 21). Aceasta a fost o reînnoire și o vindecare a „naturii” umane și prin urmare cu toții ne vom ridica, *toți* se vor ridica și restaura la plinirea ființei lor naturale, totuși transformați. Valea întunecată a iadului este abolită de puterea Crucii celei de viață făcătoare. În *primul* Adam potențialitatea inerentă a morții venite din neascultare s-a actualizat și deslușit. În al *doilea* Adam potențialitatea nemuririi prin curăție și ascultare a fost sublimată și actualizată în imposibilitatea morții. Această paralelă a fost trasă deja de sfântul Irineu. Separat de nădejdea Învierii Universale, credința în Hristos ar fi lipsită de noimă și scop. „Dar nu!: Hristos a înviat din morți, pârgă celor adormiți.” (1 Cor. 15: 20). Învierea lui Hristos este un *nou început*. Este o « *nouă creație* », ἡ καινὴ κτίσις. Am putea spune un început *eshatologic*, un pas *ultim* în istoria mântuirii.³⁰⁴ Totuși trebuie să facem o distincție clară între vindecarea naturii și vindecarea voinței. „Natura” este vindecată și restaurată cu o anumită obligație, prin puterea harului omnipotent și invincibil al lui Dumnezeu. Întregul este „forțat” asupra naturii umane. În Hristos *toată* natura umană („rădăcina lui Adam”) este vindecată deplin și complet de neîntregire și mortalitate. Această restaurare v-a fi actualizată și descoperită în deplinătate la timpul potrivit, la Învierea Universală, la învierea *tuturor*, a dreptilor și a păcătoșilor. Atât cât privește natura nimeni nu poate scăpa de conducerea regească a lui Hristos sau să se înstrăineze de puterea invincibilă a învierii. *Voința* omului nu poate fi vindecată în aceeași manieră invincibilă. Voința omului trebuie să se întoarcă *pe sine* la Dumnezeu. Trebuie să existe un răspuns liber și spontan al iubirii și al adorării, „o convertire liberă.” Vina omului poate fi vindecată numai în „taina libertății.” Numai prin acest efort poate omul să intre în viața aceia veșnică și nouă care este descoperită în Iisus Hristos. O viață duhovnicească a omului

³⁰⁴ Cuvântul καινός după folosința Noului Testament nu înseamnă numai ceva *nou*, ci ceva *final*, „care aparține împlinirii finale.” Se pare că acest cuvânt are în întregime un accent eshatologic. Cf. Articolul lui Behm *sub voce* din *Dicționarul lui Kittel*.

poate fi realizată numai în libertate deplină, într-o ascultare a iubirii, printr-o dedicație și o predare în fața lui Dumnezeu, în Hristos. Această distincție a fost făcută cu mare insistență de Nicolae Cabasila în remarcabilul său tratat despre *Viața în Hristos*. Învierea este o „rectificare a naturii” (ἡ ἀνάστασις φύσεώς ἐστὶν ἐπανόρθωσις) pe aceasta Dumnezeu o oferă liber. Împărăția Cerurilor, viziunea beatifică și unirea cu Hristos presupun dorință (τροπή ἐστὶν τῆς θελήσεως) și prin urmare sunt disponibile numai pentru cei care tânjesc după ele, le iubesc și le doresc. Nemurirea v-a fi dată tuturor, la fel cum toți se bucură de providența lui Dumnezeu. Nu depinde de voința noastră dacă ne vom ridica sau nu după înviere, la fel cum nu depinde de voința noastră dacă ne vom naște. Moartea și învierea lui Hristos ne aduc nemurire și nestricăciune tuturor în același fel, fiindcă toți avem aceeași natură ca și omul Iisus Hristos. Nimeni nu poate fi obligat să dorească. Astfel învierea v-a fi un dat comun tuturor, dar binecuvântarea v-a fi dată numai câtorva (*De vita in Christo* II, 86-96). Din nou calea vieții este calea renunțării, a mortificării, a sacrificiului de sine și a uitării de sine. Trebuie să murim față de sine ca să fim vii în Hristos. Fiecare trebuie liber și personal să se asocieze cu Hristos, Domnul, Mântuitorul și Răscumpărătorul, în mărturisirea credinței, alegerea iubirii și votul tainic al supunerii. Cel care nu moare cu Hristos nu poate trăi cu El. „Dacă nu primim din liber arbitru să murim prin patima lui, viața Lui nu poate să fie în noi” (Sfântul Ignatie, *Magnes.*, 5; frazeologia este paulină). Aceasta nu este o simplă regulă ascetică sau morală, nu este o simplă disciplină. Este legea ontologică a existenței duhovnicești, înseși legea vieții. Numai în comuniune cu Dumnezeu și în viața în Hristos primește înțeles restaurarea întregului umanității. Celor din întunericul total, care s-au închis deliberat „afară de Dumnezeu,” învierea le pare lipsită de necesitate și nemotivată. Aceasta v-a venii ca și „înviere spre judecată” (Ioan 5; 29 ἀνάστασις τῆς κρίσεως). În aceasta se v-a împlinii tragedia libertății umane. Aici ne aflăm pe pragul inconceptibilului și al incomprehensibilului. *Apocatastasis*-ul naturii nu abolește liberul

arbitru și voința trebuie mișcată din mijloc prin iubire. Sfântul Grigorie de Nyssa a avut o înțelegere clară a acestui lucru. El a anticipat un fel de *convertire* universală a sufletelor în viața de apoi, când Adevărul lui Dumnezeu v-a fi descoperit cu un fel de evidență ultimă și obligatorie. Tocmai în acest punct sunt evidente limitările gândirii elinice. Ei i s-au părut evidente rațiunea decisivă și motivul pentru voință ca și când „păcatul” ar fi numai o simplă „ignoranță.” Gândirea elenică trebuia să treacă prin experiența dură și lungă a ascetismului, a controlului și a examinării de sine ascetice, cu scopul de a se elibera pe sine de această iluzie sau *naivitate* intelectualistă și să descopere un adânc întunecos în sufletul căzut. Numai în Sfântul Maxim după câteva veacuri bune de pregătire ascetică, găsim o nouă interpretare, remodelată și adâncită a *apocatastazei*. Sfântul Maxim nu a crezut în convertirea inevitabilă a sufletelor îndărătnice. El s-a gândit la o *apocatastază* a naturii, o restituire a tuturor ființelor la integritatea naturii, a manifestării universale a vieții dumnezeiești care v-a fi evidentă tuturor. Celor care și-au petrecut viața pe pământ deliberat în dorințe păcătoase, „împotriva naturii,” vor fi incapabili să se bucure de acest extaz veșnic. Lumina este Cuvântul care iluminează mințile naturale ale credincioșilor; dar ca și un foc arzător al judecății (τῆ καύσει τῆς κολάσεως), El pedepsește pe cei care prin iubirea cărnii se agață de întunericul nocturn al acestei vieți. Distincția este între ἐπιγνωσις și μέθεξις. „Înștiințarea” nu este identică cu „participarea.” Întradevăr Dumnezeu v-a fi în toți, dar numai în Sfinți Săi v-a fi prezent „cu har” (διὰ τὴν χάριν); în păcătoși El v-a fi prezent „fără har” (παρὰ τὴν χάριν). Păcătoșii vor fi înstrăinați de Dumnezeu prin lipsa lor rezolută de țelul binelui.³⁰⁵ Avem aici aceiași dualitate de *natură* și *voință*. În înviere toată creația v-a fi restaurată, adusă la desăvârșire și la stabilitatea ultimă. Păcatul și răul sunt înrădăcinate în voință. Gândirea clinică a concluzionat

³⁰⁵ Sfântul Maxim, *Quaest. ad Thalassium*, qu. 39, sch. 3, *Capita*, *Quinquies cent.* II. 39. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner* (Freiburg i.Br., 1941), 367 ff (sau ediția franceză Paris, 1947, pp. 265 ff). Din nefericire interpretarea lui Balthasar este cel puțin incompletă.

că răul este nestabil și prin sine trebuie să dispară inevitabil. Nimic nu poate fi perpetuu, decât dacă se înrădăcește într-un decret dumnezeiesc. Interferența creștină este tocmai opusul. Există inerția și îndărătnicia voinței și această încăpățânare ar putea rămâne nevindecată chiar și în „restaurarea generală.” Dumnezeu nu îi face niciodată nici un fel de rău omului și comuniunea cu Dumnezeu nu poate fi forțată asupra celor obstinați. În fraza Sfântului Maxim, „Duhul nu produce o rezolvare nedorită ci schimbă scopul ales în *îndumnezeire*” (*Quaest. ad Thalass.*, 6). Trăim într-o lume schimbată: aceasta a fost schimbată de Învierea Răscumpărătoare a lui Hristos. Viața a fost oferită și v-a domina în cele din urmă. Domnul întrupat este cu adevărat Al Doilea Adam și în El a fost inaugurată toată umanitatea. Nu este asigurată nu numai o „supraviețuire” ultimă, ci și împlinirea scopului creativ al lui Dumnezeu. Omul *este făcut* „*nemuritor*.” El nu mai poate comite un ultim „suicid metafizic” și să se scoată din existență. Chiar și victoria lui Hristos nu forțează „viață veșnică” peste ființele „închise.” După cum spune Augustin că pentru „creatură ființa nu este același lucru ca și viața” (*De Genesi ad litt.* I, 5).

„Și viață veșnică”

Există o tensiune inevitabilă în concepția creștină între ceea ce este „dat” și ceea ce „se așteaptă.” Creștinii *se uită* „la viața lumii care v-a *să vină*,” dar aceasta nu înseamnă deloc că ei nu sunt conștienți cu nimic mai puțin decât Viața *care* deja *a venit*. „Și viața s-a arătat și noi am văzut-o și mărturisim și vă vestim viața de veci care la Tatăl era și care nouă ni s-a arătat” (1 Ioan 1: 2). Aceasta nu este numai o tensiune *în timp*, — între trecut și prezent și viitor. Este o tensiune între *destin* și *decizie*. Am putea spune viața veșnică *este oferită* Omului, dar el trebuie *să o primească*. Pentru indivizi, împlinirea „destinului” depinde de „decizia credinței” care nu este numai o simplă „înștiințare,” ci o „participare” voită. Viața creștină este inițiată cu o nouă naștere, din apă și din Duh. Mai întâi este

cerută „pocăința,” ἡ μετάνοια, o schimbare lăuntrică intimă și rezolută. Symbolismul botezului este complex și multiplu. Mai presus de orice este un symbolism al morții și al învierii, al morții și al învierii lui Hristos (Romani 6: 3-4). Este o înviere sacramentală cu Hristos, prin participarea la moartea Sa, o ridicare cu El și prin El la o nouă viață veșnică (Col. 2; 12 și Filip. 3: 10). Creștinii sunt co-înviați cu Hristos tocmai prin înmormântare: „vrednic de crezare este cuvântul: dacă împreună cu El am murit, împreună cu El vom și învia” (2 Tim. 2; 11). Hristos *este* al doilea Adam, iar oamenii trebuie să fie născuți din nou și încorporați cu El pentru ca să poată participa la acea viață care este a Lui. Sfântul Pavel a vorbit de „asemănarea” morții lui Hristos (Rom. 6: 5 σύμψυτοι... τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ). Această „asemănare” înseamnă ceva mai mult. Este mai mult decât un semn simplu sau o recolecție. Înțelesul acestei asemănări este pentru Sfântul Pavel că în fiecare din noi Hristos poate și trebuie să fie „format” (Gal. 4; 19). Hristos este Capul, toți credincioșii membrele Lui și viața Lui este actualizată în ei. Aceasta este taina Întregului Hristos – *totus Christus, caput et Corpus*. Toți sunt chemați și fiecare este capabil de a crede și de a fi aprins de credință și botez pentru că să viețuiască în El. Prin urmare botezul este o „regenerare,” ἀναγέννησις, o naștere nouă, duhovnicească și carismatică. După cum se exprimă Cabasila, Botezul este cauza vieții beatifice în Hristos, nu doar viață (*De vita in Christo* II, 95). Sfântul Chiril al Ierusalimului într-o manieră lucidă explică realitatea adevărată a întregului symbolism baptismal. El spune că întradevăr este adevărat că în fântâna botezului murim (și suntem înmormântați) doar „în imitație,” doar „simbolic,” διὰ δοῦβόλου și nu ne ridicăm dintr-un mormânt real. Totuși, „dacă închipuirea este într-un chip, mântuirea este în adevăr.” Căci Hristos a fost crucificat și înmormântat și de fapt a înviat din mormânt. Cuvântul grec este ὄντως. Acesta este mai puternic decât simplul ἀληθώς, „cu adevărat.” Acesta accentuează înțelesul ultim al morții și al învierii lui Hristos. A fost o nouă împlinire. Prin urmare El ne-a dat șansa, prin „împărtășire” imitativă la Patima Lui (τῇ

μιμήσει... κοινωνήσαντες), să dobândim mântuirea „în realitate.” Nu este vorba de o simplă „imitație,” ci de o „similitudine,” τὸ ὁμοιωμα. « Hristos a fost crucificat și înmormântat în realitate, iar ție îți este dat să fi crucificat, înmormântat și ridicat cu El în similitudine. » În alte cuvinte, în botez omul se pogoară „sacramental” în întunericul morții și totuși cu Domnul întrupat el se ridică din nou și trece din moarte la viață. „Chipul este împlinit în voi căci voi sunteți un chip al lui Hristos” concluzionează Sfântul Chiril. În alte cuvinte, toți sunt ținuți în și de Hristos; de aici și posibilitatea unei „asemănări” sacramentale (*Mystag.* 2. 4-5, 7; 3. 1). Sfântul Grigorie de Nyssa accentuează că același punct există în botez sub două aspecte. Botezul este o moarte și o naștere. Nașterea naturală este începutul morții existenței mortale, care începe și se termină cu stricăciunea. A trebuit să se descopere o nouă naștere care ne-ar iniția în viața veșnică. În botez „prezența puterii dumnezeiești transformă ceea ce este născut într-un stadiu al nestricăciunii” (*Orat. cat.*, 33). Este transformat prin urmare și imitare; și astfel ceea ce este prevăzut de Domnul este realizat. Numai urmându-i lui Hristos putem trece prin labirintul vieții și ieși din el. „Căci eu numesc paza de nescăpat a morții care întristează umanitatea încătușată un labirint.” Hristos a scăpat de el după trei zile de moarte. În baia baptismală „este împlinită imitația a tot ceea ce a făcut El.” Moartea este „reprezentată” în elementul apei. La fel cum Hristos a înviat din nou la viață, la fel și noul botezat, unit cu El în natura trupească, „imită învierea cea de a treia zi.” Aceasta este numai o „imitație,” μίμησις și nu o „identitate.” În botez omul nu este de fapt ridicat, ci numai eliberat de răul natural și de imposibilitatea de a scăpa de moarte. În el este tăiată „continuitatea viciului.” El nu este înviat fiindcă nu moare, ci încă rămâne în această viață. Botezul numai prefigurează învierea. În botez anticipăm învierii finale. Botezul este începutul, ἀρχή și învierea este sfârșitul împlinirii, τέλος; și tot ceea ce are loc în marea Înviere își are cauza și începutul în botez. Am putea spune că botezul este o „înviere homiomatichă” (*Orat. cat.*, 35). Trebuie evidențiat că Sfântul

Grigorie a accentuat în special nevoia de a păstra și ține ferm harul baptismal. În botez nu este numai natura ci și voința este schimbată și transformată rămânând liberă. Dacă sufletul nu este curățat și purificat, noua viață nu este încă împlinită. Aceasta nu subordonează harul baptismal permisibilității umane; harul întradevăr se pogoară. Totuși nu poate fi forțat asupra nimănui care este liber și creat după chipul lui Dumnezeu: trebuie să i se răspundă și trebuie colaborat cu el prin sinergismul iubirii și al voinței. Harul nu dă viață și nu aprinde sufletele încăpățânate, „sufletele cu adevărat moarte.” Sunt cerute răspunsuri și cooperare (c. 40). Aceasta fiindcă botezul este o moarte sacramentală cu Hristos, în iubirea Lui sacrificială iar aceasta poate fi împlinită numai în libertate. Astfel în botez moartea lui Hristos pe cruce este reflectată sau portretizată ca și într-o imagine sacramentală vie. Botezul este simultan o naștere și o moarte, o înmormântare și o „baie a regenerării,” λουτρόν τῆς παλιγγενεσίς: „un timp al nașterii și un timp al morții,” pentru al cita pe Sfântul Chiril al Ierusalimului (*Mystag.* II, 4). Același lucru este adevărat despre toate tainele. Toate tainele sunt instituite ca să facă credincioșii capabili să „participe” în moartea răscumpărătoare a lui Hristos și să câștige harul învierii Lui. În sacramele unicitatea și universalitatea victoriei lui Hristos este evidențiată și accentuată. Aceasta a fost principala idee a lui Nicolae Cabasila în tratatul său *Despre viața în Hristos*, în care toată doctrina sacramentală a Bisericii Răsăritene a fost sumarizată admirabil. „Suntem botezați pentru a muri prin moartea Sa și să ne ridicăm prin învierea Sa. Suntem unși cu Mir ca să putem fi părtași la ungerea sa regească a îndumnezeirii (*theosis*). Și când suntem hrăniți cu cea mai scumpă pâine și bem din cupa cea dumnezeiască suntem părtași la același sânge și aceiași carne asumată de Domnul și astfel suntem uniți cu El, Care s-a întrupat pentru noi, a murit și a înviat din nou... Botezul este o naștere și mirungerea este cauza faptelor și a mișcărilor iar Pâinea vieții și paharul mulțumirii sunt adevărata mâncare și băutură” (*De vita* II, 3, 4, 6, etc). În toată viața sacramentală a Bisericii Crucea și Învierea sunt „imitate” și

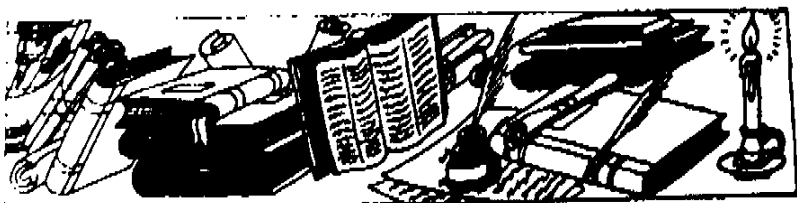
reflectate în simboluri multiple. Tot simbolismul este realist. Simbolurile nu ne reamintesc de ceva din trecut, de ceva care a trecut. Ceea ce „a avut loc în trecut” este un simbol al „veșnicului.” Sub toate aceste „simboluri” sacre și în ele, Realitatea ultimă este discernută și deslușită. Simbolismul hieratic culminează în Taina augustă a Sfântului Altar. Euharistia este inima Bisericii, Taina Răscumpărării într-un sens iminent. Este ceva mai mult decât o „imitație” sau o simplă „comemorare.” Este înseși Realitatea, descoperită și deslușită în Sacramente. Este „Sacramentul desăvârșit și ultim” (τὸ τελευταῖον μυστήριον) după cum spune Cabasila și „nu putem merge mai departe și nu mai este nimic de adăugat.” Aceasta este „limita vieții,” ζωῆς τὸ πέρας. „După euharistie nu mai este nimic altceva de care să tânjim, dar trebuie să stăm aici și să învățăm cum putem păstra această taină până la sfârșit” (*De vita* IV, i, 4, 15). Euharistia este înseși Cina cea de Taină, reactualizată, din nou și din nou și totuși nerepetată. Fiecare nouă comemorare nu numai „reprezintă,” dar este cu adevărat *aceiași* taină care a fost sărbătorită pentru prima dată (și *veșnic*) de Însuși Marele Preot, ca și o anticipare voluntară și întrupare a Sacrificiului pe Cruce. Adevăratul Celebrant al euharistiei este însuși Hristos. Sfântul Ioan Hrisostom a fost cât se poate de emfatic cu privire la acest lucru. „Credeți că încă și acum este acea Cină, la care El a șezut. Căci aceasta nu este în nici un fel diferită de aceia. (*In Matt.*, hom. 50, 3). „El a făcut acest lucru la Cină și aceiași le lucră acum. Noi avem rangul de slujitori. El care le-a schimbat și le-a prefăcut este același. Această Masă este aceiași ca și aceia și nu are nimic mai puțin. Căci nu este Hristos cel care voit așa, ci El este cel care le face. (*Ibid.*, hom. 82, 5). Toate aceste sunt de importanță primară. Cina cea de taină a fost o oferire a unui sacrificiu, a sacrificiului Crucii. Oferirea încă mai continuă. Hristos încă mai acționează ca și marele preot în Biserica sa. Slujirea este aceiași. Și Preotul este același și masa este una. Ca să-l cităm încă odată pe Cabasila: în oferirea și sacrificarea odată pentru totdeauna, El nu a încetat Preoția Lui, dar El își exercizează slujirea lui veșnică pentru noi prin care El ne apără

veșnic în fața lui Dumnezeu” (*Explan. Div. liturg.*, c. 23). Puterea învierii și semnificația morții lui Hristos este făcută evidentă deplin în euharistie. Acesta este „medicamentul nemuririi și antidotul prin care nu ar trebui să murim ci să fim vii cu Iisus Hristos veșnic,” ca să cităm celebra frază a Sfântului Ignațiu (*Efesenii*, 20. 2: (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντιδωτος τοῦ μὴ ἀποθάνειν, ἀλλὰ ζῆς ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ). Aceasta este „pâinea cea cerească și paharul vieții.” Acest Sacrament minunat este pentru credincioși „logodirea cu viața veșnică,” la fel cum moartea lui Hristos a fost Victoria Învierii. În Euharistie începutul și sfârșitul sunt legate împreună: amintirile evangheliilor și profețiile Apocalipsei. Acesta este un *sacramentum futuri* fiindcă este o *anamneză a crucii*. Euharistia este o anticipare euharistică, o pregustare a învierii, „un chip al învierii” (ὁ τύπος τῆς ἀναστάσεως, - fraza din rugăciunea de sfințire a Sfântului Vasile). Este un „chip” nu fiindcă este un simplu semn, ci fiindcă istoria mântuirii se desfășoară încă și trebuie „să privim înainte spre viața veacului ce v-a să fie.”

Creștinii, ca și creștini nu sunt dedicați nici unui fel de doctrină filosofică a nemuririi. Ei sunt dedicați în crezul în învierea universală. Omul este o creatură. Existența lui este darul de la Dumnezeu. Existența lui este contingentă. El există prin harul lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat omul pentru existență, pentru un destin veșnic. Destinul poate fi împlinit și dobândit numai în comuniune cu Dumnezeu. O comuniune frântă fustrează existența umană și totuși omul nu încetează să existe. Moartea și mortalitatea omului este semnul unei comuniuni rupte, semnul izolării omului, a înstrăinării lui de sursa și țelul existenței lui. Totuși, creativul *fiat* continuă să opereze. În întrupare este restaurată comuniunea. Viața este manifestată din nou în umbra morții. Întrupatul este Învierea și Viața. Întrupatul este cuceritorul morții și al Iadului. El este primul născut al noii creații, Primul născut al tuturor celor care au adormit.

Moartea fizică a oamenilor nu este doar un „fenomen natural” irelevant, ci un semn de rău augur al tragediei originale. O nemurire a „sufletelor” dezmembrate nu ar rezolva problema umană. „Nemurirea unei lumi fără de Dumnezeu, o nemurire fără de Dumnezeu sau „afară din Dumnezeu” ar fi o pedeapsă veșnică. Creștinii ca și creștini aspiră la ceva mai înalt decât o nemurire „naturală.” Ei aspiră la o comuniune veșnică cu Dumnezeu sau pentru a folosi fraza uimitoare a primilor Părinți, la un fel de *theosis*. Nu există nimic „naturalist” sau panteist despre termen. Teosis înseamnă o comuniune intimă a persoanele umane cu Dumnezeu cel Viu. A fi cu Dumnezeu înseamnă a locui cu El și a ne împărtăși de desăvârșirea Lui. „Atunci Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul omului (Sfântul Irineu, *Adv. haeres.* III, 10. 2). În El omul este veșnic unit cu Dumnezeu. În El avem viață veșnică. „Iar noi toți, cei ce cu fața descoperită privim ca în oglindă slava Domnului, întru aceeași icoană ne schimbăm din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului” (2 Cor. 3; 18). De la aproape pentru întreaga creație „Binecuvântatul Sabat,” „Ziua de Odihnă,” tainica „A șaptea zi a creației” v-a fi inaugurată în Învierea Universală și „în lumea ce va să fie”





ESHATOLOGIE

Ultimele Lucruri și Ultimele Evenimente³⁰⁶

Iată, Eu fac toate lucrurile noi—Apocalipsă 21,5

I

În teologia modernă eshatologia a fost de multă vreme un câmp neglijat. Fraza arogantă a lui Ernst Troeltsch – *Das eschatologische Bureau ist meist geschlossen* [„Biroul eshatologiei este în mare parte închis”] – a fost caracteristică distinctiv a întregii tradiții liberale din Epoca Iluminismului. Aceasta nu înseamnă o neglijare față de problemele eshatologice depășite deplin în gândirea contemporană. În anumite cercuri eshatologia este privită ca și o relicvă învechită a unui trecut deznădăjduit. Înseși tema este evitată sau este uitată sumar ca fiind nereală și irelevantă. Omul modern nu este preocupat de evenimentele trecutului. Această atitudine de neglijență a fost repusă în funcțiune în forță de ridicarea existențialismului teologic. Existențialismul nu pretinde să fie o doctrină eshatologică. Este un abuz bucuros de termeni. Eshatologia este interiorizată radical în reinterpretarea existențialistă. Aceasta este de fapt înghițită de imediatul deciziilor

³⁰⁶ „Ultimele lucruri și ultimele evenimente” a apărut original în *Teologia lui Emil Brunner*, editat de C. W. Kegley (New York: Macmillan Co., 1962), pp. 207-224.

personale. Existențialismul în teologie este numai o variație pe o veche temă pietistă. În ultimă instanță, el contribuie la dezistoricizarea radicală a credinței creștine. Evenimentele istoriei sunt eclipsate de evenimentele vieții launtrice. Biblia este folosită ca și o carte de modele și parabole. Istoria nu este nimic altceva decât o schemă trecătoare. Veșnicia este întâlnită și gustată în orice vreme. Istoria nu mai este o problemă teologică.

Pe de altă parte, în ultimele câteva decade, istoricitatea primară a credinței creștine a fost reafirmată și reevaluată în diferitele curente ale teologiei contemporane. Aceasta a fost o *schimbare monumentală în gândirea teologică*. A fost o întoarcere la credința biblică. Bineînțeles că nu se poate găsi în Biblie nici un fel de „filosofie a istoriei elaborate.” Dar în Biblie există o viziune comprehensivă a istoriei, o perspectivă a unui timp aflat în desfășurare, care merge de la un „început” spre un „sfârșit” și condus de voința superioară a lui Dumnezeu în spre împlinirea scopului Său ultim. Credința creștină este mai întâi de orice o mărturie ascultătoare a faptelor mărețe a lui Dumnezeu în istorie, care au culminat în „zilele din urmă” în Venirea lui Hristos și victoria Lui răscumpărătoare. În conformitate, credința creștină ar trebui construită ca și o „teologie a istoriei.” Credința creștină se bazează pe evenimente nu pe idei. Crezul însuși este o mărturie istorică, o mărturie a evenimentelor mântuitoare sau răscumpărătoare, care sunt înțelese de credință ca și faptele mărețe ale lui Dumnezeu.

Recuperarea dimensiunii istorice a credinței creștine a fost menită să aducă tema eshatologică în centrul meditației teologice. Biblia și crezul arată în spre viitor. S-a sugerat mai recent că filosofia greacă a fost inevitabil „cuprinderea trecutului.” Categoria viitorului era chiar irelevantă în versiunea greacă a istoriei. Istoria era concepută ca și o rotație cu o întoarcere inevitabilă la poziția inițială, din care o nouă repetiție a evenimentelor trebuia să înceapă din nou. Din contră, punctul de vedere biblic se deschide viitorului în care noile lucruri trebuie realizate și discernute. Realizarea ultimă

a scopului dumnezeiesc este anticipată în viitor, dincolo de care nu poate începe nici un fel de mișcare temporală – un stadiu al împlinirii. În isteața frază a lui von Balthasar, *die Eschatologie ist der „Wetternikel“ in der Theologie unserer Zeit* [„Eshatologia este „ochiul de furtună” din teologia timpului nostru”].³⁰⁷ Întradevăr este un „nod subtil” în care toate linile gândirii teologice se intersectează și sunt inextricabil legate una de alta. Eshatologia nu poate fi discutată ca și o topică specială, ca și un articol separat al crezului. Ea poate fi înțeleasă numai în perspectiva totală a credinței creștine. Ceea ce este caracteristic gândirii teologice contemporane este tocmai recuperarea dimensiunii eshatologice a credinței creștine. Toate articolele credinței au o conotație eshatologică. Nu există un *consensus* comun în teologia contemporană a „ultimelor lucruri.” Există mai mult un fel de acut conflict al punctelor de vedere și al opiniilor. Dar mai există și o lărgire a perspectivei.

Contribuția lui Emil Brunner la discuția curentă a fost atât provocativă cât și constructivă. Teologia lui este o teologie a nădejdi și a așteptării, după cum se potrivește cuiva care stă în tradiția Reformei. Teologia lui este orientată lăuntric în spre „Ultimele Evenimente.” Totuși, în multe puncte viziunea lui este limitată de presupuzițiile lui teologice generale. Teologia lui reflectă experiența lui personală a credinței – ceea ce el numește – *die gläubinge Existenz*.

II

Taina Ultimelor Lucruri este întemeiată mai întâi de orice în paradoxul Creației. După Brunner, termenul de Creație, după folosința biblică nu denotă maniera în care lumea a venit de fapt în existență, ci o Domnie Suverană a lui Dumnezeu. În actul Creației Dumnezeu poziționează ceva total diferit decât ceea ce este El,

³⁰⁷ Hans Urs von Balthasar, „Eschatologie,” *Fragen der Theologie Heute*. Feiner, Trütsch, Böckle, editorii (Zürich: Köln, 1958), pp. 403-421.

„ceva Împotriva Lui.” În conformitate, lumea creaturilor își are propriul mod de existență – derivativ, subordonat, dependent și totuși genuin și real, în felul său propriu. Brunner este cât se poate de formal în acest moment. „O lume care nu este Dumnezeu există dimpreună cu El.” Astfel, existența lumii implică o anumită măsură a impunerii de sine a „limitațiilor” din partea lui Dumnezeu, *kenoza*. Sa care își atinge punctul central în crucea lui Hristos. Dumnezeu, după cum se vede, lasă loc pentru existența a ceva diferit. Lumea a fost „chemată întru existență” pentru un anumit scop, cu scopul de a manifesta măreția lui Dumnezeu. Cuvântul este principiul și țelul ultim al Creației.

Întrădevăr, însuși faptul creației constituie paradoxul primar al credinței creștine, căruia restul tainelor lui Dumnezeu pot fi trasate înapoi sau în care ele sunt implicate. Brunner nu distinge clar în acest moment între „ființa” lui Dumnezeu și „voința” Lui. Totuși, „ființa” lui Dumnezeu nu poate fi „limitată” în nici un fel. Dacă există o „limitație” se referă numai la „voința” Lui, atâta vreme cât o altă „voință” a fost „chemată în existență,” o voință care ar fi putut să nu existe deloc. Această contingență „primară” a Creației mărturisește suveranitatea absolută a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, punctul central ultim al *kenozei* v-a fi atins numai în „evenimentele ultime.” Întepătura paradoxului, al *kenozei* nu constă în existența lumii, ci în posibilitatea Iadului. Întrădevăr Lumea poate fi ascultătoare față de Dumnezeu, la fel de bine cum ar putea fi neascultătoare și în ascultarea ei îl v-a sluji pe Dumnezeu și Își v-a manifesta mărirea Sa. Aceasta nu v-a fi o „limitație,” ci o expansiune a maiestății dumnezeiești. Din contră, Iadul înseamnă rezistență și înstrăinare, pură și simplă. Orișicum, chiar și în stadiul revoltei și al rebeliunii lumea aparține lui Dumnezeu. Ea nu poate scăpa de Judecata Lui.

Dumnezeu este veșnic. Aceasta este o definiție negativă. Înseamnă pur și simplu că noțiunea timpului nu se poate aplica existenței Lui. Întrădevăr, „timpul” este modul existenței creaturale. Timpul este dat de Dumnezeu. Nu este un mod al ființei deficient

sau imperfect. Nu există nimic iluzoriu despre timp. Temporalitatea este reală. Timpul se mișcă înainte ireversibil. Nu este numai un flux, la fel de bine cum nu este o rotație. Aceasta nu este o serie indiferent de „atomi-timp” care pot fi concepuți sau postulați ca infiniți, fără sfârșit sau limită. Este mai mult un proces teleologic, orientat lăuntric în spre un anumit țel. Un *telos* este implicat în înseși planul creației. În conformitate, ceea ce are loc în creație este semnificativ – semnificativ și real pentru Dumnezeu. Istoria nu este o umbră. În cele din urmă, istoria are un țel „metaistoric.” Brunner nu folosește acest termen, dar accentuează cu putere „finitudinea” inerentă a istoriei. O istorie infinită care merge înainte indefinit, fără destinație sau sfârșit, ar fi o istorie goală și lipsită de sens. Povestea trebuie să aibă un final, o concluzie, un *katharsis*, o soluție. Intriga trebuie finalizată. Istoria trebuie să aibă un sfârșit care este „împlinit” sau „terminat.” Acesta a fost plănuț original să fie „împlinit.” La final nu v-a mai exista nici un fel de istorie. Timpul v-a fi plin de veșnicie, după cum se exprimă Brunner. Veșnicia înseamnă în această direcție numai Dumnezeu. Timpul are înțeles numai în trecutul veșniciei, care este – numai în contextul planului dumnezeiesc.

Totuși, istoria nu este o deslușire a aceluia plan primordial și suveran. Tema istoriei actuale, a singurei istorii reale pe care o cunoaștem este dată de existența păcatului. Brunner pune la îndoială păcatul original. El îi accentuează numai „universalitatea” lui. Păcatul în sensul biblic al cuvântului este mai întâi de orice o categorie etică. După Brunner denotă o nevoie de răscumpărare. Doi termeni sunt corelativ intrinsec. Păcatul nu este un fenomen primar ci o ruptură, o deviație, o întoarcere de la început. Esența lui este apostazia și rebeliunea. Este tocmai acest aspect al păcatului care este accentuat în povestea biblică a Căderii. Brunner refuză să privească Căderea ca și un eveniment real. El insistă numai că fără conceptul Căderii mesajul primar al Noului Testament ar fi absolut incomprehensibil. Totuși, nu trebuie să întrebăm despre Cădere „cum” și „când.” Esența păcatului poate fi discernută numai în

lumina lui Hristos, care este – în lumina răscumpărării. Omul, după cum poate fi el observat în istorie apare întotdeauna ca un păcătos, incapabil de a nu păcătui. Omul istoriei este totdeauna „omul în revoltă.” Brunner este deplin conștient de puterea răului – în lume și în istoria omului. El laudă noțiunea kantiană de rău radical. Ceea ce are el de spus despre păcatul satanic ca fiind diferit de cel al omului, despre puterea satanică supra-personală este impresionant și foarte relevant pentru cercetarea teologică, indiferent cât de mult toate acestea ar conturba și supăra inevitabil mintea omului modern. Problema majoră rămâne fără răspuns. Are Căderea caracterul unui eveniment? Logica argumentului propriu lui Brunner pare să ne oblige să o privim ca un eveniment, ca și o legătură în lanțul evenimentelor. Altcumva ar fi doar un simbol, o ipoteză aflată în lucru, indispensabilă pentru scopuri interpretative, dar nereală. Întradevăr sfârșitul istoriei trebuie privit, după Brunner ca și „un eveniment” indiferent cât de tainic v-a fi acesta. „Începutul” are caracterul unui „eveniment,” ca și legătura primă într-un lanț. Mai mult, răscumpărarea este „un eveniment” care poate fi datat exact – întradevăr un eveniment crucial, determinativ pentru restul celorlalte. În această perspectivă devine imperativ să privim Căderea ca și un eveniment, indiferent în ce manieră este privit sau vizualizată. În orice caz, Răscumpărarea și Căderea sunt legate intrinsec una de alta, în interpretarea lui Brunner.

Brunner distinge clar între caracterul de creatură și păcat. Creaturile vin de la Dumnezeu. Păcatul vine de la o sursă opusă. Păcătoșenia este deslușită în evenimente, în acțiuni și în acte păcătoase. Este un abuz de putere, un abuz de libertate, o perversiune a acelei libertăți responsabile care i-a fost oferită omului în actul prin care el a fost chemat la existență. Totuși, înainte ca abuzul să devină un obicei, a trebuit să fie exercizat pentru prima dată. Revolta a trebuit să fie începută. O astfel de opinie ar fi în linie cu restul expoziției lui Brunner. Altcumva am cădea într-un fel de dualism metafizic care este denunțat viguros de Brunner. În orice

caz, păcătoșenia sau caracterul de creatură nu pot fi identificate sau egalizate.

Brunner are dreptate când sugerează că trebuie să începem de la mijloc adică cu bunele vestiri ale răscumpărării lui Hristos. În Hristos nu contemplăm doar „condiția noastră” existențială ca și păcătoși mizerabili ci mai presus de orice implicarea istorică a omului în păcat. Ne mișcăm în lumea evenimentelor. Suntem justificați să privim înainte numai pentru un motiv, la „evenimentele din urmă”. După Brunner de la venirea lui Hristos înșuși timpul s-a încărcat cu o nouă calitate – *eine sonst unbekannte Entscheidungsqualität* [„în alt fel o calitate care nu ar fi știută”]. De atunci credincioșii sunt confrunțați cu o alternativă ultimă, confrunțați acum – în „timpul istoric.” Alegerea este radicală – între rai și iad. Orice moment al istoriei ar putea deveni decisiv – pentru cei care fac decizii, prin provocarea și revelația lui Hristos. În acest sens, în conformitate cu Brunner, timpul pământesc este, pentru credință, „încărcat cu o tensiune a veșniciei” – *mit Ewigkeitsspannung geladen*. Oamenii sunt chemați acum inescapabil la decizii din moment ce Dumnezeu și-a manifestat propria Sa decizie în Hristos, în crucea și în Învierea Sa. Aceasta înseamnă că „decizii veșnice” – adică, decizii „pentru veșnicie” – trebuie făcute în „timpul istoric”? Prin credință în – în Iisus Hristos, Mijlocitorul (Mediatorul) – se poate deja „participa” acum la veșnicie. De la Hristos credincioșii locuiesc în două dimensiuni, atât în timp cât și afară de timpul obișnuit – *hoc universum tempus, sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes* [acest timp universal sau epocă, în care a muri le oferă loc celor care sunt născuți. Augustin, *De Civitate Dei* XV.I]. Timpul a fost „polarizat” de venirea lui Hristos. Se pare că acum timpul este legat de veșnicie, de Dumnezeu, într-o manieră duală. Pe de o parte, timpul este întotdeauna legat intrinsec de Dumnezeu cel veșnic, ca și Creator: Dumnezeu dă timpul. Pe de altă parte, timpul a fost, în acele zile ultime schimbat radical de intervenția imediată și radicală a lui Dumnezeu, în persona lui Iisus Hristos. După cum spune Brunner, „temporalitatea, existența în timp

primește un nou caracter prin relația lui cu acest eveniment Iisus Hristos, acel *eph hapax* al istoriei, calitatea veșnică a Crucii și a Învierii Lui și este modelată nou într-o manieră paradoxală la care este imposibil să ne gândim ghidați numai de rațiunea singură.”³⁰⁸ Am ajuns la punctul crucial în expoziția lui Brunner. Interpretarea sa la destinul uman este strict hristologică și hristocentrică. Numai credința în Iisus Hristos dă sens existenței umane. Acesta este punctul puternic al lui Brunner. Există un punct dochetice ambiguu în hristologia Lui care îi afectează grav înțelegerea istoriei sale. Destul de ciudat, Brunner adresează aceiași acuză hristologiei tradiționale a Bisericii, pretinzând că nu a acordat destulă atenție Iisusului istoric. Aceasta este o acuză sumară care nu poate fi analizată și „respinsă” doar acum. Ceea ce este relevant pentru scopul nostru acum este că hristologia lui Brunner este mult mai dochetice decât cea a tradiției catolice. Atenția lui Brunner la Iisusul istoric este în întregime ambiguă. După Brunner, Hristos este o personalitate istorică numai ca și om. Atunci când „se descoperă pe Sine” – adică când Își deslușește dumnezeirea Sa celor care au ochiul credinței – El nu mai este deloc o personalitate istorică. De fapt, umanitatea lui Hristos, după Brunner nu este nimic mai mult decât „o mască.” Adevăratul sine al lui Hristos este dumnezeiesc. Credinței, Hristos își înlătură „incognito”-ul Său, ca să folosim fraza lui Brunner. „Unde se descoperă pe sine istoria dispare și începe Împărăția cerurilor. Când se descoperă El nu mai este o personalitate istorică, ci Fiul lui Dumnezeu, care este din veșnicie.”³⁰⁹ Acesta este un limbaj înfricoșător.

De fapt, umanitatea lui Hristos este doar un mijloc pentru a intra în istorie sau mai bine – de a apare în istorie. Relația lui Dumnezeu cu istoria și cu realitatea umană este cu nimic mai puțin decât tangențială, chiar și în taina crucială a Întrupării. De fapt, umanitatea lui Hristos îl interesează pe Brunner numai ca și un

³⁰⁸ Brunner, *Eternal hope*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1954).

³⁰⁹ Brunner, *The Mediator* (London: Lutterworth Press, 1949), p. 346.

mediu al revelației, al deslușirii de sine a dumnezeirii. În conformitate cu Brunner, Hristos a găsit un picior drept în umanitate. Aceasta nu înseamnă nimic mai mult decât că Dumnezeu o provocat omul în propriul Său element, la nivelul și pe terenul său uman. Cu scopul de a se întâlni cu omul, Dumnezeu a trebuit să se pogoare – la nivelul propriu omului. Acest lucru poate fi înțeles numai într-un fel strict ortodox. Întradevăr, a fost gândul preferat al Părinților antici. Brunner neagă orice fel de interpretații reale ale aspectelor dumnezeiești și umane în persoana lui Hristos. De fapt, ele nu sunt nimic mai mult sau mai puțin decât „aspecte.” Se întâlnesc două elemente dar nu există o unitate reală. Hristosul credinței este chiar dumnezeiesc deși într-o mască umană. Umanitatea Sa este numai un mijloc de a apare în istorie – de a intra în istorie. Este istoria doar un ecran mișcător pe care „eternitatea” dumnezeiască este proiectată? Dumnezeu a trebuit să-și asume haina unui cerșetor căci altfel ar fi fost imposibil să se întâlnească cu omul. Nu a existat nici o „asumare” reală a realității umane în experiența personală a Întrupatului. Rolul umanității lui Hristos a fost pur instrumental, o mască. Primar este vorba de un „dochetism” deplin, orișicum multă atenție ar trebui conferită „Iisus-ului istoric.” În cele din urmă, „Iisus-ul istoric” nu aparține, în această interpretare, domeniului credinței.

Deciziile reale nu sunt făcute în planul istoriei, spune Brunner. „Aceasta este sfera în care oamenii poartă măști. De dragul „mascaradei” noastre, adică de dragul falsității nostre păcătoase, de asemenea și Hristos, dacă am putea să ne exprimăm astfel, poartă o mască; acesta este Incognitul Său.”³¹⁰ Acum, în actul credinței omul își dă jos masca sa. Apoi, ca și răspuns, Hristos își dă și El masca sa și apare în mărirea Sa. Credința în conformitate cu Brunner rupe istoria. Înseși credința este un fel de acțiune „metaistorică,” care transcede istoria sau chiar o înlătură. Brunner accentuează unicitatea revelației răscumpărătoare a lui Dumnezeu în

³¹⁰ *Ibid.*, 346.

Hristos. Pentru om înseamnă că provocarea este radicală și ultimă. Burnner accentuează unicitatea revelației răscumpărătoare în Hristos. Pentru om înseamnă că provocarea este radicală și ultimă. Omului îi este oferită o oportunitate unică sau o ocazie pentru a-și lua decizia, pentru a depăși umanitatea lui limitată și chiar temporalitatea launtrică – printr-un act al credinței care îl duce dincolo de istorie, în nădejde și promisiune până ce *kairos*-ul final care v-a venii. Dar este în cele din urmă istoria umană doar o mascaradă? În conformitate cu afirmația emfatică a lui Brunner temporalitatea nu este păcătoasă. Atunci de ce ar fi istoricitatea un obstacol în fața revelației de Sine a lui Dumnezeu, un obstacol care trebuie mișcat radical?

În ultimă instanță schimbarea radicală în istorie – Noul veac eliberat de Venirea lui Hristos – pare că constă numai în oportunitatea nouă și fără precedent a ambelor părți. Dumnezeu rămâne ascuns în istorie la fel cum a făcut-o și mai înainte sau probabil chiar mai mult decât înainte din moment ce incomensurabilitatea ultimă a revelației cu mascarada umană a fost făcută evidentă și reliefată. Dumnezeu putea să se aproprie de om numai sub ascundere. Cursul actual al istoriei nu a fost schimbat, fie de intervenția lui Dumnezeu sau de opțiunea omului. Textura intimă a vieții istorice actuale nu a fost afectată de revelația răscumpărării. Totuși a fost lansat un averstiment: Domnul v-a venii din nou. De această dată v-a venii ca și un Judecător, nu ca și un Răscumpărător, deși Judecata v-a împlinii și v-a stabiliza răscumpărarea.

Prin credință nu putem decât să discernem o „tensiune eshatologică” în cursul istoriei, deși ar fi o vanitate și lipsă de sens să ne mulțumim doar cu calculații apocaliptice. Această tensiune pare să existe numai la nivel uman. *Interim*-ul eshatologic este veacul calculațiilor – luate de oameni. Decizia lui Dumnezeu a fost luată deja.

Pe de-a întregul, istoria creștină, în conformitate cu Brunner, a fost un eșec dureros, o istorie a decăderii și a

neînțelegerii. Aceasta este o schemă veche, stabilită cu tărie de istoriografia protestantă încă de la Gottfried Arnold. Comunitatea creștină primitivă, ecclesia, a fost o comunitate Meisanică genuină, „purtătoare a noii vieți a veșniciei și a puterilor lumii dumnezeiești,” după cum se exprimă Brunner. Această Biserică primitivă nu a supraviețuit cel puțin ca o entitate istorică, ca și un fapt istoric. Brunner este înștințat de „venirile” parțiale și provizionale” ale Împărăției lui Dumnezeu în cursul istoriei. Toate aceste „veniri” sunt sporadice. Unde există credință există ecclesia sau Împărăția. Aceasta este ascunsă în mascarada continuă a istoriei. În cele din urmă, istoria care merge înainte este un fel de teren de testare în care oamenii sunt încercați și răspunsurile lor sunt încercate și testate. „Istoria mântuitoare” încă mai continuă? Mai este Dumnezeu activ în istorie după prima venire – sau este istoria lăsată acum după marea intervenția a lui Hristos numai omului cu acea proviziune eshatologică că Hristos v-a venit din nou?

Istoria este un stadiu provizional și trecător în destinul omului. Omul este chemat la „veșnicie,” nu la istorie. Pentru aceasta istoria trebuie să își ajungă la finalul ei. Totuși, istoria este un stadiu al creșterii – grâul și neghina cresc împreună și discriminarea lor ultimă este întârziată – pământ la ziua recoltei. Neghina crește rapid și sălbatic. Dar crește și grâul. Astfel nu ar mai fi nici o șansă pentru nici un fel de recoltă, cu excepția neghinei. Întrădevăr istoria nu se maturizează numai pentru judecată, ci și pentru împlinire. Hristos este activ în istorie. Brunner neglijează sau ignoră componentul creștin al istoriei. În viziunea sa istoria creștină este „atomizată”. Este doar o serie de acte existențiale îndeplinite de oameni și destul de ciudat, doar acte negtive, actele de rebeliune și rezistență par să fie integrate și solidarizate. De fapt, Biserica nu este un agregat de acte sporadice ci un „trup,” trupul lui Hristos. Hristos este prezent în Biserică nu numai ca și un obiect al credinței și al recunoașterii, ci ca și Cap. El domnește și conduce. Aceasta asigură continuitatea Bisericii și identitatea ei prin veacuri. În concepția lui Brunner Hristos pare a fi afară din istorie sau mai

presus de ea. El a venit odată în trecut. El v-a venii din nou, în viitor. Este oare El prezent real acum cu excepția amintirii trecutului și a nădejdi viitorului și în credința „metaistorică”?

Creația după Brunner își are propriul mod de existență. Aceasta este mai mult decât un „mediu” al revelației dumnezeiești. Trebuie să fie transparent pentru lumina și mărirea cerească. Aceasta ne amintește de gnoza platonice a lui Origen și a urmașilor lui variați. Toată povestea este redusă la dialectica veșnicului și a temporalului. Propriul termen al lui Brunner este „parabolic.”

III

Noțiunea de „sfârșit” – de un sfârșit ultim – este o noțiune paradoxală. Un sfârșit aparține lanțului sau serilor și le rupe. Este un „eveniment” și „sfârșitul tuturor evenimentelor.” Aparține dimensiunii istoriei și totuși pierde toată dimensiunea. Noțiunea de „început” – primă și radicală – este o noțiune paradoxală. După cum a spus Sfântul Vasile odată, „începutul timpului nu este timpul, ci tocmai începutul acestuia” (Hexaem. 1. 6). Este atât un „moment” cât și ceva mai mult decât atât.

Despre viitor putem vorbi în imagini și parabole. Aceasta a fost limba Scripturii. Această imagine nu poate fi descifrată adecvat acum și nu ar trebui luată literal. Nu trebuie să fie simplu și deschis „demitologizată.” În acest moment Brunner este formal. Așteptata *Parusie* a lui Hristos trebuie privită ca „un eveniment.” Caracterul acestui eveniment este inimaginabil. Imagini sau simboluri pot fi găsite cu greu decât cele din Biblie. „Indiferent care ar fi forma acestui eveniment, tot punctul constă în faptul că v-a avea loc.”³¹¹ În acest moment kerigma creștină este decisivă: „sinteza răscumpărătoare ultimă are caracterul unui eveniment.” În alte cuvinte, *Parusia* aparține lanțului „evenimentelor” istorice” care se așteaptă să concludă și să fie închise. „O credință creștină fără

³¹¹ Brunner, *Nădejdea veșnică*, p. 138.

parusia este ca și o scară care duce nicăieri și se termină în neant.” Într-un moment, în orice caz, putem merge dincolo de imagini: este Hristos cel care vine. *Parusia* este o „întoarcere” la fel de mult ca și o noutate ultimă. „Ultimele evenimente” sunt centrate în jurul persoanei lui Hristos.

Sfârșitul v-a venii „dintr-o dată.” Acesta este într-un anume sens pregătit în interiorul istoriei. După cum spune Brunner, istoria omului „discerne trăsături apocaliptice radicale.” În acest moment el se consolează cu speculații metafizice. „Limba pendulului devine mai rapidă.” Accelerarea *tempo*-ului vieții umane poate ajunge în punctul în care nu mai poate merge niciunde. Istoria poate pur și simplu exploda. Pe de o parte și la un nivel mai profund dizarmoniile existenței umane cresc sigur: există „o rupere veșnic deschizându-se în conștiința umană.” Bineînțeles că aceste sugestii nu au decât o valoare subsidiară și ipotetică. Brunner încearcă să laude acest concept paradoxal al sfârșitului minții moderne. Ele sunt caracteristice propriei sale viziuni a realității umane. Istoria este veșnic gata să explodeze, este iritată și îngreuiată cu tensiuni nerezolvate. Câțiva ani în urmă un filosof religios rus, Vladimir Th. Ern a sugerat că istoria umană este un fel de „progres catastrofic,” o progresie deplină în spre un final. Totuși sfârșitul v-a venii de sus dintr-o *parusie*. În conformitate ea este ceva mai mult decât o „catastrofă” sau o „judecată” lăuntrică sau iminentă – o discernere a contradicțiilor inerente sau a tensiunilor. Ea este o judecată absolută, Judecata lui Dumnezeu. Acum, ce este această judecată? Nu este cu nimic mai prejos decât *Parusia*. Este întâlnirea ultimă dintre o umanitate păcătoasă și Dumnezeu cel Sfânt. Mai întâi de orice, v-a fi o discernere sau manifestație a advăratului stadiu al fiecărui om și a întregii umanități. Nimic nu v-a fi lăsat ascuns. Astfel Judecata v-a termina stadiul de confuzie și ambiguitate, de inconcluzivitate, după cum se exprimă Brunner, care a fost caracteristic întreg stadiului istoric al destinului uman. Aceasta implică o „discriminare” ultimă și finală – în lumina lui Hristos. Ar fi o provocare ultimă și finală. Voia lui Dumnezeu trebuie îndeplinită în

cele din urmă. Altcumva în fraza lui Brunner, „toată discuția despre responsabilitate este o vorbărie goală.” Întradevăr omului îi este oferită libertatea, dar nu este o libertate a indiferenței. Libertatea omului este esențial o libertate responsivă – libertatea de a accepta voința lui Dumnezeu. „Libertatea pură poate fi profesată numai de ateii.” „Omului îi este încredințată, de la om se așteaptă un ecou, complicitudinea subsecventă a unei decizii pe care Dumnezeu a făcut-o deja pentru el și despre el.”³¹² Pentru om există numai o singură opțiune preferabilă – să se supună; nu există nici o dilemă reală. Scopul și țelul omului sunt fixate de Dumnezeu.

Toate acestea sunt perfect adevărate. În acest moment se ridică întrebarea usturătoare. Vor accepta la Înfricoșătoare Judecată toți oamenii voia lui Dumnezeu? Mai există loc pentru o rezistență radicală și ireversibilă? Poate continua revolta omului dincolo de Judecată? Poate orice ființă creaturală înzestrată cu libertate să persiste în înstrăinarea de Dumnezeu, care a fost practică persistentă mai înainte, adică să își dobândească voința proprie? Poate o astfel de ființă să „existe” încă – în stadiul revoltei și al opoziției – împotriva voinței mântuitoare a lui Dumnezeu, dincolo de scopul mântuitor al lui Dumnezeu? Este posibil omului să persiste în rebeliune în ciuda chemării și provocării lui Dumnezeu? Este tabloul Scriptural al separației – între oi și capre – ultimul cuvânt despre destinul omului? Care este stadiul ultim al „libertății” creaturale? Ce înseamnă că voința lui Dumnezeu în cele din urmă v-a predomina? Acestea sunt întrebări bizare și căutătoare. Ele nu pot fi evitate. Ele nu sunt dictate numai de o curiozitate speculativă. Ele sunt întrebări „existențiale.” Judecata de Apoi este o taină înfrigorantă care nu poate și nu ar trebui raționalizată și care depășește toată înțelegerea și cunoașterea. Totuși este o taină a propriei noastre existențe de care nu putem scăpa chiar dacă eșuăm să o înțelegem intelectual.

³¹² *Ibid.*, p. 178.

Brunner se împotrivește „teologumenei îngrozitoare” a dublei predestinații, ca fiind incompatibilă cu gândirea Bibliei. Nu există nici o discriminare veșnică în planul creativ al lui Dumnezeu. Dumnezeu îi cheamă pe toți oamenii la mântuire și pentru acest motiv îi aduce în existență. Mântuirea este singurul scop al lui Dumnezeu. Paradoxul crucial nu este încă rezolvat. Problema crucială este dacă acest scop creativ al lui Dumnezeu v-a fi împlinit, în toată plinătatea și comprehensivitatea, după cum este admis și postulat în teoria mântuirii universale pentru care putem pretinde evidență scripturistică. Brunner respinge doctrina *apocatastazei* ca și o erezie periculoasă. Este greșită ca și doctrină. Implică o securitate greșită pentru oameni – toate căile duc în cele din urmă la același scop, nu există nici o tensiune reală, nici un pericol real. Implică o securitate greșită pentru oameni – toate căile duc în cele din urmă la același sfârșit, nu există nici o tensiune reală, nici un pericol real. Totuși Brunner admite că doctrina harului iertător și cel al justificării prin credință duc logic la conceptul unei răscumpărări universale. Poate voința Dumnezeului atotputernic să i se reziste sau să fie abolită de încăpățânarea unor creaturi slabe? Paradoxul poate fi rezolvat numai dialectic – în credință. Nu-L putem cunoaște pe Dumnezeu teoretic. Trebuie să credem în iubirea Lui.

Este caracteristic ca Brunner să discute toată problema din perspectiva voinței lui Dumnezeu. Pentru acest motiv el omite punctul central al paradoxului. El pur și simplu ignoră aspectul uman al problemei. „Condamnarea veșnică” nu este dată de „un Dumnezeu mânios.” Nu Dumnezeu este autorul Iadului. „Condamnarea” este o pedeapsă dată de sine, consecința și implicația opoziției rebele față de Dumnezeu și voința Sa. Brunner admite că există posibilitatea condamnării și a pierzaniei. A ignora această posibilitate reală este periculos și greșit. Trebuie să nădăjduim că nu va fi realizată niciodată. Nădejdea trebuie să fie realistă și severă. Ne confruntăm cu alternativa: fie că la Judecata de Apoi păcătoșii nepocăiți și necredincioșii sunt mișcați din cauza provocării lui Dumnezeu și sunt transformați „de bună voie” – aceasta

a fost ipoteza Sfântului Grigorie de Nyssa; sau înverșunarea lor este pur și simplu depășită de omnipotența dumnezeiască și ei sunt mântuiți prin constrângerea milei și voinței lui Dumnezeu – fără consimțământul lor liber și conștient. A doua soluție implică contradicție, decât numai dacă înțelegem mântuirea într-o manieră formalistă și judiciară. Întradevăr criminalii pot fi exonerati în curtea justiției, chiar dacă ei nu s-au pocăit și încă mai perseverează în perversiunea lor. Ei doar scapă de pedeapsă. Nu putem interpreta Judecata de Apoi în această manieră. În orice caz, „mântuirea” implică convertirea, implică un act de credință. Aceasta nu poate fi impusă nimănui. Este prima soluție mai convingătoare? Bineînțeles că posibilitatea unei „convertiri” târziu – în „ceasul al unsprăzecelea” sau chiar mai târziu – nu poate fi teoretic exclusă și impactul iubirii dumnezeiești este infinit. Această șansă sau posibilitate a convertirii, în fața Scaunului de Judecată a lui Hristos șezând în mărire nu poate fi discutat *in abstracto*, ca și un caz general. În cele din urmă, problema mântuirii la fel ca și decizia credinței este o problemă personală care poate fi pusă și înfățișată numai în contextul unei existențe individuale și concrete. Persoanele sunt mântuite sau pier. Fiecare caz personal trebuie studiat individual. Principala slăbiciune a schemei lui Brunner este că el vorbește întotdeauna în termeni generali. El vorbește întotdeauna de condiția umană și niciodată de persoane vii.

Problema omului este problema condiției păcătoase. El se teme de toate categoriile „ontice.” Întradevăr, omul este un păcătos, dar el este mai presus de orice un om. Este adevărat că adevărata statură a bărbăției genuine a fost descoperită numai în Hristos care a fost mai mult decât un om și nu un om. În Hristos ni se dă nu numai iertarea ci și puterea de a devenii sau a fi copii lui Dumnezeu, adică – să fim ceea ce suntem plănuți să fim. Bineînțeles că Brunner admite că credincioșii pot fi în comuniune cu Dumnezeu chiar și acum, în această viață prezentă. Apoi urmează moartea. Face credința sau – de fapt – fiind *en Christo* o diferență în acest moment? Odată stabilită este comuniunea cu

Hristos ruptă de moarte? Este adevărat că viața umană este „o ființă în spre moarte” (Heidegger). Moartea fizică este limita vieții fizice. Brunner vorbește de moartea persoanei umane, de „eu.” El pretinde că este o taină, o taină impenetrabilă despre care omul rațional nu știe nimic. De fapt, conceptul acestei „morții personale” nu este nimic altceva decât o presupunere metafizică derivată din anumite presupoziii filosofice și în nici un fel un *datum* a unei posibile sau actuale experiențe, incluzând și experiența credinței. „Moartea” unei persoane constă numai în înstrăinarea de Dumnezeu, dar chiar și în acest caz nu înseamnă anihilare. Într-un anume sens, moartea înseamnă dezintegratea personalității umane din moment ce omul nu este desemnat să fie imaterial. Moartea trupească reduce integritatea persoanei umane. Omul moare și totuși supraviețuiește – în așteptarea sfârșitului general. Doctrina antică a comuniunii sfinților arată în spre victoria lui Hristos: în El prin credință (și taine) chiar și morții sunt vii și împărtășesc – cu anticipație dar real – viața veșnică. *Communio sanctorum* este un subiect interesant. Brunner îl ignotă pur și simplu – nu din accident ci chiar consistent. El vorbește de condiția morții nu de grijiile personale. Conceptul nemuririi sufletului poate fi o acumulare platonicească, dar noțiunea unei „persoane indestructibile” este o parte integrală a Evangheliei. Numai în acest caz există loc pentru o Judecată Generală sau Universală, la care toate persoanele istorice, din toate veacurile și națiunile vor apare – nu ca și o masă de păcătoși slabi și neprofitabili, ci ca și o adunare de persoane responsive și responsabile, fiecare cu caracterul său distinct, congenital și dobândit. Moartea este o catastrofă. Persoanele supraviețuiesc și cele în *Hristos* sunt încă vii – chiar și în stadiul morții. Credincioșii nu numai că nădăjduiesc la o viață viitoare ci sunt deja vii, deși toți așteaptă Învierea. Brunner este deplin conștient de acestea. În fraza sa, cei care cred „nu vor muri în nimicnicie ci în Hristos.” Înseamnă oare că cei care nu cred „mor întru nimicnicie”? Și ce este „nimicnicia” – „întunericul cel mai de afară” (care ar fi probabil cazul) sau „neființa” actuală?

Aceast lucru este adevărat că deplina integritate a existenței personale, denaturate și redusă de moarte v-a fi restaurată la învierea universală. „Credința Noului Testament nu știe de nici un alt fel de viață veșnică decât cea a persoanelor individuale.”³¹³ Carnea nu se v-a ridica. Dar este implicată un anumit fel de corporealitate în Înviere. Toți se vor ridica fiindcă Hristos a înviat. Învierea este concomitent o Înviere în spre viață – în Hristos și o Înviere – în spre Judecată. Brunner discută contextul Învierii Generale în contextul credinței, ierării și vieții. Care este stadiul celor care nu au crezut, care nu au cerut iertare și nu au cunoscut niciodată iubirea răscumpărătoare a lui Hristos sau probabil au denunțat-o încăpățânat ca și pe un mit, ca o fraudă, o înșelăciune sau ca și o ofensă față de personalitatea autonomă?

Aceasta ne aduce înapoi la paradoxul Judecății. Destul de ciudat Brunner vorbește mai mult ca și un filosof decât ca și un teolog, tocmai fiindcă el încearcă să evite interogația metafizică și toate problemele care au fost represate apar într-o mască. Brunner ridică întrebarea în acest fel: cum putem reconcilia omnipotența dumnezeiască și libertatea umană sau – la un nivel mai adânc – sfințenia dumnezeiască (sau dreptatea) și mila și iubirea. Este strict o problemă metafizică, chiar și dacă este discutată pe baze scripuristice. Problema teologică actuală este pe de o parte: care este statutul existențial al necredincioșilor – în privirea lui Dumnezeu și în perspectiva destinului uman? Problema actuală este existențială – statutul și destinul persoanelor individuale. Pentru Brunner problema este obscurizată de alegerea sa inițială – faptul că îi clasifică pe toți ca păcătoși fără nici o discriminare existențială, reală sau ontică între drepti și nedrepti. Totuși sunt sub judecată dar evident nu în același fel. Brunner distinge între cei care eșuiază în a fi ispitiți și cei care aleg să ispitească și să seducă pe alții. El cunoaște perversiunea deliberată. Nu întreabă cum poate fi afectată o persoană umană individuală în structura sa intimă și lăuntrică, de

³¹³ *Ibid.* p. 148.

o pervertire deliberată și obstinată, de apostazie și „iubire față de rău.” Există o diferență reală între slăbiciune și slăbiciune, între fragilitate și deșertăciune. Pot fi iertate toate păcatele chiar și a celor nepermiși și nepocăiți? Nu este iertarea primită numai în umilință și în credință? În alte cuvinte este „condamnarea” doar o „pedeapsă,” în înțelesul juridic sau un fel de „recompensă” negativă? S-au este simplu o manifestare a ceea ce este ascuns – sau mai bine spus deschis și evident – în cei care au ales printr-un abuz al „libertății,” acea cale largă care duce la Gheenă.

În cărțile lui Emil Brunner nu există nici un capitol despre iad. Iadul nu este doat o figură „mitică” de vorbire. Nu este un prospect întunecat, care – după cum s-ar dori – nu v-a fi niciodată realizat. *Horribile dictu* – este o realitate căreia îi sunt dedicați multe ființe umane, prin voința lor sau cel puțin – prin alegrea și decizia lor, care înseamnă în ultimă instanță, captivitate greșit înțeleasă pentru libertate. „Iadul” este un stadiu veșnic, nu un „loc.” Este un stadiu al dezintegrării personale, care este greșit luată pentru afirmarea personală – cu un anumit motiv, din moment ce această dezintegrare este întemeiată în mândrie. Este un loc al întemnițării de sine, al izolării și al alienării, a unei solitudini mândre. Stadiul păcatului este „iadul” deși poate fi printr-o iluzie a imaginației egosite greșit înțeles ca „rai.” Pentru acest moitv păcătoșii aleg „păcatul,” atitudinea mândră, atitudinea prometeană. Unii ar putea face din „iad” un ideal pe care vor să-l dobândească – deliberat și persistent. „*Là où je suis, là est ma volonté libre et là où ma volonté libre, l'enfer absolu et éternel est en puissance.*” (Marcel Jouhandeau, *Algèbre des valeurs morales*). În cele din urmă este doar o iluzie, o aberație, o violență și o greșeală. Acul păcatului este tocmai negarea realității instituite de Dumnezeu, în încercarea de a stabili o altă ordine sau regim, care este în contrast cu adevărata ordine dumnezeiască, o dezordine radicală, dar căreia unii i-ar putea oferi, într-o exaltare egoistă, preferința ultimă. Acum păcatul a fost distrus și abrogat – nu se poate spune că păcatul a fost răscumpărat, numai persoanele pot fi răscumpărate. Nu este destul să încunoștinăm prin credință

fapta răscumpărării dumnezeiești – trebuie să fim născuți din nou. Toată personalitatea trebuie vindecată și curățită. Iertarea trebuie să fie accentuată și afirmată în libertate. Nu poate fi imputată – dincolo de un act al credinței și gratitudinii, un act al iubirii. Paradoxal nimeni nu poate fi mântuit numai de iubirea dumnezeiască, decât dacă i se răspunde de o iubire mulțumitoare a persoanelor umane. Întotdeauna există o posibilitate abstractă a „pocăinței” și a „convertirii” pe parcursul vieții istorice pământești. Putem admite că această posibilitate continuă și după moarte? Bunner acceptă cu foarte mare greu idea unui purgatoriu. Chiar și în conceptul de purgatoriu nu este implicată nici o șansă a unei convertiri radicale. Purgatoriul include doar credincioșii, cei cu intenții bune și dedicați lui Hristos, dar deficienți în creștere și împlinire. Personalitatea umană este făcută și modificată în această viață – cel puțin este orientată în această viață. Dificultatea mântuirii universale nu este din partea dumnezeiască – întrădevăr, Dumnezeu vrea ca toți oamenii „să se mântuiască” – nu atât de mult pentru ca voința Lui să se împlinească și sfințenia Lui împlinită, ci pentru ca existența omului să fie binecuvântată și împlinită. Totuși, dificultăți de neînving se pot ridica de partea creaturilor. În cele din urmă, nu este „rezistența ultimă” un paradox și o ofensă mai mare decât orice rezistență sau revoltă care de fapt au pervertit întreaga ordine a Creației, au slăbănogit hadicapul răscumpărării? Numai când ne dedicăm punctului de vedere doctic al istoriei și negăm posibilitatea deciziilor ultime în istorie, în această viață, sub pretextul că este temporală putem evita paradoxul rezistenței ultime.

Sfântul Grigorie de Nyssa a anticipat un fel de convertire universală a sufletelor în viața de apoi, când Adevărul lui Dumnezeu v-a fi descoperit și manifestat cu o evidență obligatorie. În acest moment limitația gândirii elinice este evidentă. Această evidență pare să fie motivul decisiv pentru voință, ca și cum „păcatul” ar fi doar ignoranță. Gândirea elinică a trebuit să treacă printr-o experiență grea și lungă de ascetism, de examinare de sine

ascetică și control de sine, cu scopul de a depăși această naivitate și iluzie intelectualistă și a descoperii un adânc întunecat în sufletul căzut. Numai în Sfântul Maxim Mărturisitorul după câteva secole de pregătire ascetică putem găsi o nouă și adâncită interpretare a *apocatastazei*. Ordinea creației v-a fi deplin restaurată în zilele de apoi. Dar sufletele moarte vor fi încă insensibile la descoperirea Luminii. Lumina dumnezeiască v-a lumina tuturor, dar cei care au ales întunericul vor fi incapabili și nedornici de a se bucura de fericirea veșnică. Ei se agață încă de întunericul nocturn al egoismului. Ei vor fi incapabili să se bucure. Ei vor sta „afară” – fiindcă unirea cu Dumnezeu care este esența mântuirii, care presupune și cere determinarea voinței. Voința umană este irațională și motivele ei nu pot fi raționalizate. Chiar „evidența” poate greși să impresioneze și să miște.

Eshatologia este un domeniu al antinomiilor. Aceste antinomii sunt înrădăcinate și întemeiate în taina primară a Creației. Cum poate exista ceva dimpreună cu Dumnezeu dacă Dumnezeu este plenitudinea ființei? S-a încercat să se rezolve paradoxul sau să se scape de el prin pretenția motivelor Creației, uneori într-o astfel de măsură și într-o astfel de manieră încât să se compromită absolutul și suveranitatea lui Dumnezeu. Totuși Dumnezeu creiază din libertate deplină, *ex mera libertate*, adică fără „motive suficiente.” Creația este darul liber al unei iubiri de necuprins. Mai mult, omului în Creație îi este dată autoritatea tainică și enigmatică a liberului arbitru, în care cel mai enigmatic nu este posibilitatea eșecului sau rezistenței, ci posibilitatea aprobării. Nu este voința lui Dumnezeu de o astfel de natură încât trebuie ascultată pur și simplu – fără un consimțământ real, liber și responsabil? Taina constă în realitatea libertății creaturale. De ce să fie aceasta voită în în lumea creată și condusă de Dumnezeu, de iubirea și înțelepciunea Sa infinită? Pentru ca să fie real răspunsul uman trebuie să fie mai mult decât o rezonanță. Trebuie să fie un act personal, o dedicație lăuntrică. În orice caz, forma vieții umane – și acum am putea probabil să adăugăm și destinul cosmosului – depind de sinergismul sau

conflictul celor două voințe, dumnezeiască și creaturală. Multe lucruri se întâmplă pe care Dumnezeu le detestă – în lumea care este lucrarea și subiectul Său. Destul de ciudat, Dumnezeu respectă libertatea umană după cum a spus Sfântul Irineu odată, deși, de fapt cea mai evidentă manifestare a acestei libertăți este revolta și dezordinea. Suntem așteptați să privim ca în cele din urmă neascultarea umană finală să fie neglijată și „nerespectată” de Dumnezeu și voința Sa sfântă să fie aplicată, indiferent de orice acord? Sau s-ar face o „mascaradă” îngrozitoare a istoriei umane? Care este înțelesul acestei povestiri îngrozitoare a păcatului, perversiunii și rebeliunii dacă în cele din urmă totul v-a fi netezit și reconciliat de exercițiul omnipotenței dumnezeiești?

Existența Iadului, adică, a unei opoziții radicale implică o „lipsă de succes” parțială a planului creativ. Totuși, a fost mai mult decât un plan, un model. A fost o chemare la existență sau chiar la „ființă” a persoanelor vii. Se vorbește „de riscul dumnezeiesc” – *le risque divin*, spune Jean Guilton. Este un cuvânt mai bun probabil decât *kenoză*. Este o taină care nu poate fi raționalizată – este taina primordială a existenței creaturale. Brunner își asumă posibilitatea iadului destul de serios. Nu există nici un fel de siguranță în „mântuirea universală” deși aceasta este vorbind abstract, încă posibilă – pentru Dumnezeul atotputernic al iubirii. Brunner nădăjduiește că nu v-a exista Iad. Problema este că există deja un Iad. Existența lui nu depinde de decizia lui Dumnezeu. Dumnezeu nu trimite pe nimeni în Iad. Iadul este făcut de creaturi. Este o creație umană afară din „ordinea creației.”

Judecata de Apoi rămâne o taină.



Cuprins

DUMNEZEU A CREAT OMUL CREATOR.....	3
INTRODUCERE	6
Valea umbrelor și a morții	6
METODOLOGIE	13
Revelație, Filosofie și Teologie	13
CREAȚIE.....	31
Creație și Creaționism.....	31
RĂUL - Întunericul nopții	73
Existența Răului ca și Paradox.....	73
Existența Răului ca și Taină.....	75
RĂSCUMPĂRAREA.....	84
Întrupare și răscumpărare.....	84
Taina Morții și a Răscumpărării	96
Nemurire, Înviere și Răscumpărare	105
Timp, Veșnicie și Răscumpărare	130
Marele Preot și Răscumpărătorul.....	138
Crucificare, Înviere și Răscumpărare.....	155
Simbolismul botezului și realitatea răscumpărătoare	162
Euharistie și Răscumpărare.....	169
DIMENSIUNI ALE RĂSCUMPĂRĂRII	173
PURUREA FECIORIA MACII DOMNULUI.....	185
TAINA CINCIZECIMII	201
CONSENSUS ECCLESIAE NOV. 24, 1934	209
Despre Cinstirea Sfinților	212
SFINTELE ICOANE.....	220
„NEMURIREA” SUFLETULUI	224
Sufletul ca și „creatură”	226
“Eu sunt Învierea și Viața”	235
Ultimul Adam	239
„Și viață veșnică”	243
ESHATOLOGIE.....	250
Ultimele Lucruri și Ultimele Evenimente.....	250